



ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

ANTİKÇAĞ FELSEFESİ

Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni

ALFA FELSEFE





*Antikçağ Felsefesi***PROF. DR. ÇIĞDEM DÜRÜŞKEN**

Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. 1987 yılında "Seneca'nın *De Providentia*sında Tanrı ve İnsan" başlıklı teziyle yüksek lisansını, 1990 yılında ise "Quintilianus'ta Çocuk ve Yetişkin Eğitimi ve Günümüzle Bağlantıları" başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. 1988 yılında *Istituto Italiano Di Cultura*'dan aldığı bursla İtalya/Perugia, Università Italiana Per Stranieri'de İtalyanca eğitimi almış; 1990 yılında yine *Istituto Italiano Di Cultura*'dan aldığı bursla, İtalya/Perugia, Università Italiana Per Stranieri'de *Latina Lingua e Cultura* seminerlerine katılmıştır. 1993 yılında Türkiye Ulusal Olimpiyat Komitesi tarafından Yunanistan/Olympia'da düzenlenen toplantılarda Türkiye'yi temsil etmiştir. Antikçağdan günümüze kalan eserlerin Türkiye'de ilk defa özgün dillerinden çevrilerek iki dilli edisyonlar şeklinde yayımlanması amacını güden *Humanitas*. Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi'nin kurucusu olmuş ve 2006-2013 yılları arasında söz konusu dizinin editörlüğü yürütmüştür. Seneca, Cicero, Boethius, Augustinus, Thomas Morus, Erasmus gibi önemli düşünür ve edebiyatçıların eserlerini özgün dillerinde çevirerek dilimize kazandırmıştır. *Antikçağda Doğan Bir Eğitim Sistemi: Rhetorica ve Roma'nın Gizem Dinleri* adlı kitapları başta olmak üzere antikçağ ve ortaçağ kültürü ve felsefesi konularında gerek ulusal gerekse uluslararası nitelikte çok sayıda kitap, çeviri ve makaleye imza atmış, çok sayıda eseri yayın hayatına kazandırmıştır.

Antikçağ Felsefesi, Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni

© 2013, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

©2013, Çiğdem Dürüşken

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yöntemle çoğaltılamaz.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Kitap Editörü Eyüp Çoraklı

Kapak Tasarımı Begüm Çiçekçi

Sayfa Tasarımı Kamuran Ok

ISBN 978-605-106-785-8

1. Basım: Ocak 2014

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftelavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu İstanbul

Tel: (212) 511 53 03 Faks: (212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 10905

ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

ANTİKÇAĞ FELSEFESİ

Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni

ALFA | FELSEFE

İÇİNDEKİLER

Sunuş	
Olimpos Dağı'na Tırmanış	5
I. FELSEFE DOĞARKEN	
1. Hesiodos'ta <i>Khaostan Kosmosa</i> Geçiş Piyesi	17
2. Homeros ve Hesiodos'ta İnsanın Bireyselleşme Çabası ya da Trajik Aklın Keşfi	25
3. Ateş, <i>Tekhné</i> ve Acı	37
4. Doğada Ceza, Dönüşüm ve İnsan Olmanın Anlamı	49
II. SOKRATES-ÖNCESİ FELSEFE	
1. Miletoslular	63
2. Pythagoras ve Pythagorasçılık	74
3. Ksenophanes	91
4. Herakleitos	94
5. Parmenides ve Elealılar	104
6. Empedokles	111
7. Anaksagoras	119
8. Atomcular	124
9. Sofistler	133
III. SOKRATES: GENÇLERİ KİŞKİRTAN BİLGE	
1. Felsefenin Dönüm Noktası ve Sokrates	143
2. Ksenophon'un Dilinden Sokrates	148
3. Felsefenin Atsineği	151
4. Sokratesçi Okullar	157
IV. PLATON: DEVLETİN DÜMENİNE BİR FELSEFECİ GEÇMELİ	
1. Platon ya da <i>İdealar</i> Öğretisi	173
2. Platon'da Ahlak	186
3. Platon'da Devlet	206
4. Bir Öğrenme Aracı Olarak Mitoslar	216

V. ARISTOTELES: FELSEFEYİ YÜRÜYEREK ANLATAN FİLOZOF

1. Aristoteles ve Lykeion	231
2. "Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister."	240
3. Tikel ile Tümel Arasındaki Köprü: Kategoriler	247
4. Tavuk yumurtadan önce gelir.	253
5. Retorik ve Şiir	259
6. Ahlak ve Siyaset	270

VI. ARISTOTELES'TEN AUGUSTINUS'A BİR KEŞİF GEZİSİ

1. <i>Ousiadan</i> İnsana Geri Dönüş	279
2. Epikuros ve Ölüm Korkusunu Defeden Bahçesi	283
3. Lucretius'un Dilinden Epikuros Öğretisi	296
4. Stoacılar ve Dünya Ruhunu Soluyan Bilgeleri	303
5. Stoacı Seneca ve Sirenlerin Şarkısı	316
6. Cicero ve <i>Humanitas</i>	327
7. Plotinos ve Üç İlkesi	334
8. Boethius ve Tanrıça Felsefenin Şifalı Elleri	348
9. Augustinus ve Hafızasının İtirafları	364

Kaynakça	387
Dizin	395
Kavram Dizini	401

SUNUŞ

Olympos Dağı'na Tırmanış

Homeros'un mitoslarına gömdüğü şairce bilgeliğinden Augustinus'un hafızasının geniş ovalarında bulduğu Hakikate kadar zaman içinde tarafımdan kaleme alınmış makalelerin ve ders notlarının bir derlemesi olan bu çalışma, salt bir antikçağ felsefesi tarihi olarak değerlendirilmemelidir. Amaç, Yunanca ve Latince olarak yazılmış kaynak eserler aracılığıyla, gerektiğinde ikinci el kaynakların da yardımıyla başlangıcından Erken Hıristiyanlık dönemine değin Klasik Yunan düşüncesinin izlerini sürebilmek, girdiği patikalara girmek, bu patikalara ayak izlerini bırakan belli başlı filozoflarla, edebiyatçı düşünürlerle sohbet ede ede keyifli bir zihin yolculuğuna çıkmaktır.

Antikçağ Felsefesi dersek bu yolculuğun adına ve mitolojinin yüce Olympos Dağı'na bir tırmanış olarak tanımlarsak onu, ilk adımımızı attığımız yerde antik bir liman kenti olan Miletos'un doğa görüşleri üzerine yeşeren florasıyla karşılaşacağımız da kesindir. Homeros ve Hesiodos'un mitolojik hikâyeleriyle sulanmıştır bu flora ve dağın eteklerinden başlayarak Yunan lirik ve trajedi şairlerinin de ektiği çiçeklerle yavaş yavaş, ama hiç ara vermeksizin yukarılara doğru tırmanmaktadır. Bu floranın beslenmesini sağlayan



Dört Element: Su

Paul Howard Manship, *The Four Elements: Water*, 1914 (Özel Koleksiyon).

sular ve çiçekler, dağı tırmanan insana yolculuğunu kolaylaştırmak için çeşitli düşünme biçimleri kazandırmaktadır. Çünkü o dağın her yanı ölümsüz tanrılarla doludur, ama dağı tırmanan ölümlüdür. Ne var ki akıl sahibi bir varlık olarak tanrılarla da bir ortaklığı vardır ta doğuştan. Zaten o da bu akla güvenip tanrılarının dizinin dibinden kalkmış, birey olmayı yeğleyip o dağı tek başına tırmanmayı göze almıştır. Öyleyse bu aklı, kendisini dağın sivri kayalarından tepetaklak aşağıya düşürmeyecek şekilde kullanmayı öğrenebilmelidir. Şairane söylersek, aynı dizede hem hüznü hem de sevinçli düşünmeyi, yani adeta lirik düşünmeyi ve bir meseleye aynı anda iki yönüyle de bakabilmeyi öğrenebilmelidir. Sonra trajik düşünebilmelidir, yani ölümlü olduğunu bile bile ölümsüzmüş gibi davranabilmeli ve tanrılarının kendisine biçtiği kadere rağmen kendi aklını kullanıp kendi kendine de kararlar alabileceğini görmelidir; hatta insanlık uğruna ateşi tanrılardan çalmaya karar veren Prometheus gibi ciğerini bir kartala yedirme pahasına. Yoksa o dağın altında göz alabildiğince uzanan o yemyeşil florayı hiç dōşeyebilir mi? Homeros ve Hesiodos'un anlattığı hikâyelerin derinlerinde başka bir bilgelik olmalı, ben de bu manayı çözmeliyim diyebilir mi? İçine doğduğu çevrenin kendi kulağına fısıldadığı "Evrenin ilk ilkesi Zeus'tur!" dayatmasına karşı, "Hayır, bu ilke (*arkhē*) başka bir şey olmalı, mesela

su, mesela hava, mesela ateş, mesela sayı, mesela atom veya bunun gibi bir şey," diyebilir mi? Ruhunda evreni bir kitap gibi açıp okuma isteği hiç uyanabilir mi? İşte uçsuz bucaksız evrende o dağı tırmanmayı göze alan insan hem kendi içinde hem kendi dışında ilerlemek için önce bu merhalelerden geçmeye ve aklını o yolculuk anına kadarki düşünüş şeklinden başka türlü bir düşünüşe ayarlamaya mecburdur. Başka deyişle tarihin saati İÖ 6. yüzyılı gösterirken insan evrenin ve evrendeki yerinin akılcı bir açıklamasına girişmeye mecburdur. Çünkü o an gördüğü sisin, pusun ardında, gördüğü onca değişimin ardında düşüncesiyle kavrayabileceği bir düzen vardır ve bu düzen mutlaka araştırılıp bulunmalıdır.

Dağın eteklerini çepeçevre saran floranın üstüne bakıldığında, doğa probleminin insan, toplum ve ahlak problemine dönüştüğü bir yamaç çıkar insanın karşısına. Sofistler ve Sokrates'in meskenlerinin bulunduğu bir yamaçtır burası. Floradan geçmiş, belirli bir dil ve düşünüşle donanmış insan çok daha sarp kayaları aşabileceği ve sonunda dağın doruğundaki felsefecilerin meskenlerine daha rahat ulaşabileceği bir alet ve edevat bulur bu yamaçta. Dışındaki doğayı okurken kendi içindeki doğayı da okuması gerektiğini öğrenir her şeyden önce, hatta Sokrates'e sorarsa kendi doğasını okumak en elzem şeydir, çünkü dıştaki doğanın bilinmesi için insan önce kendini bilmelidir. Bunun için bu yamaçta epey bir mola alınmalıdır ki, sonunda dağın doruklarının pek hazzetmediği Sofistlerden şüphelilik ve dili kullanma teknikleri (retorik), gerek düşünüşü gerek yaşayışıyla sadece o yamacın değil, dağın tüm yamaçlarının, hatta ufkun ötesindeki tüm yamaçların bilgisi olan Sokrates'ten doğru düşünüş, davranış ve yaşayış kuralları iyice öğrenilebilsin, düşünmeyi derinleştirecek kavramların felsefi dilde yavaş yavaş oturduğuna tanık olunsun ve böylece başa daha sert bir kask geçirilip bu yeni kavramlarla örülü halat bele sımsıkı dolansın ve ahlak, toplum, siyaset üzerine yoğunlaşan düşüncelerden yükselen sorun kayalıklarını rahatça aşabilmek için değişik akıl yürütme tekniklerinden oluşan demir kancalar ele alınabilsin. İnsan bu donanıyla önce durup bir düşünür, geriye bakar. Bir kere ayağını bastığı yamacın artık Miletos florası değil, Sokrates'in Atina'sı olduğunu iyice beller.

Floradayken, insanı çevreleyen dünyanın (*kosmos*) ana maddesinin ne olduğuna ve bu ana maddeden bunca varlığın nasıl meydana geldiğine dair sorularla uğraşıldığını, kısacası ana madde (*arkhē*) veya varlığın özü (*ousia*) ile oluş (*genesis*) sorununa kafa yorulduğunu hatırlar; bulunduğu yamaçta ise bakışın bu iki ana sorundan insana (*anthrōpos*) çevrildiğini, ana ilginin insan aklı, ruhu ve yaşamın pratik sorunlarına yöneldiğini. Bu yönelişin tek bir nedeni vardır: Yaşamı doğru inşa etmek. Bunun için de nesnel, yani genelgeçer bir bilgi arayışına girmek gerekir. Bu bilgi arayışı felsefenin epistemolojik temelinin döşenmesine yol açacak bir arayıştır.

Amacını belirleyen insan, bulunduğu yamaçta eline aldığı kanca- ları doğru noktalara atıp kendisini yukarıya çekmeye başladığında, yükseldikçe Olympos'un dorukları da azar azar görünmeye başlar uzaklardan. Gözlerini tam ufuk çizgisine diktiğinde ise Atina şehrinin önceki öğretileri yeniden biçimlendirmek üzere tüm zihinsel atölyelerini açmış olduğunu ve *epistēmeye* (bilimsel bilgi) ulaşmak için harıl harıl çalıştığını görür. Pers Savaşları'nın zaferle bitmesi sonucunda Atina Yunan dünyasının siyasal ve kültürel merkezi olmuştur nihayet. Tam bir siyasal, sosyal ve ekonomik krizin ortasında yaşayan Sokrates'ten de çok büyük hayat dersleri çıkarmıştır. Bu derslerin diyaloglar haline getirilip ileriki kuşakların hayata bakış tarzlarını da belirlemesi çok muhtemeldir. Bu konuda öğrencilerine, özellikle Platon'a da epeyce iş düşmektedir. Öyleyse eski öğretilerin sağlam bir sonuca bağlanması için kavramsal olarak daha güçlü bir donanım gereklidir, öyle ki bu kavramsal donanım tüm Batı felsefesine damgasını vurabilsin.

Bu umutla beline doladığı halatı şöyle bir kontrol eder insan, sağlamlığından emin şekilde bir kanca daha atıp kendini biraz daha yukarı çekince o atölyelerin en büyüklerinden birinde Platon dikiliverir karşısına, bütün *idealarıyla*; bakışını yana çevirdiğinde de diğer büyük atölyenin başında onun öğrencisi Aristoteles belirir bütün heybetiyle, İlk Felsefe'siyle ya da Metafizik'iyle. Yanlarındaki atölyelere de Sokratesçi okullar dizilmiştir teker teker; hepsi kısmen epistemolojik, kısmen ahlaki sorunlar üzerine giriştikleri hummalı çalışmalarla Yunan felsefesine yeni yeni elbiseler

dikmektedir. İnsan, bu yoğun işleyişin manasını araştıran gözlerle etrafına baktığında, felsefe tarihine damgasını vuran Platon ile Aristoteles'in tümel-tikel mücadelesine tanık olur birden. Platon'un *idealar* dünyası ile gölgeler dünyası arasında gidip gelir, mağaralarına girip çıkar, gözlerini güneş ışığının yakıcılığına alıştıırır. Ardından Aristoteles'in bu dünyaların birbirinden asla böyle ayrılmayacağını, doğru bir mantıkla tümelin tikelde kavranabileceğini anlattığı derslerini dinlemeye başlar. Sonuçta Sokrates'ten itibaren arananın, varlığın gerçek bilgisi olduğunu, aralarında yöntem ve söyleyiş farklılıkları olmasına rağmen bütün bu büyük zihinlerin varlığın bilgisini edinmeden ne doğru bir davranışın (erdem) ne de mutluluğun olabileceğini vurguladıklarını kavrar.

Bilginin hiç olmadığı kadar yüceltildiği ve çok güçlü bir kavramsal malzeme elde ettiği bu doruktan kuşatıcı bir bakış açısıyla aşağılara baktığında, dağdan fışkıran gümüş rengi pınarlar, gürül gürül akan ırmaklar arasında irili ufaklı tepeler çıkar insanın karşısına ve Aristoteles'ten Augustinus'a kadar bambaşka yamaçlara doğru soluksuz bir düşünce serüvenine atlayıverir. Ayağını ilk bastığı zemin, Hellenistik Felsefe yamacıdır. Platoncu Akademeia ile Aristoteles'in Lykeion Okulu'nun üyeleri yan yana durmaktadır o yamacın çevresinde. Siyasal ve sosyal yapının değiştiğini, insanların yeni bir düşünsel arayışa girdiğini söyleyen haberciler dolanmaktadır etrafta. Yunan kent devletinin (*polis*) özerkliğini yitirmesi sonucunda Yunanlar Büyük İskender'in Mısır'dan Hindistan'a kadar hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan halklarla tanışmış, Yunan ve Doğu düşünceleri birbiriyle karşılaşmış, özellikle İskenderiye gibi hem idari hem de ticari yepyeni ve koskoca şehirler kurulmuş, Yakın Doğu'ya boydan boya Yunan'ın soylu sınıfları, askerleri ve tircileri yerleşmiş, kültürel kaynaşma sonucu sınırlar ortadan kalkmış, edebiyat, felsefe ve bilime ilgi artmış, Yunan edebiyatı Fenike kökenli Zenon gibi Yunan kanı taşımayan yabancıları ağırlamaya başlamış, yepyeni dinlerle kaynaşılmış, astronomiyi de içeren matematik ve tıp alanında büyük gelişmeler kaydedilmiş, astrolojiye merak sarılmış, Talih ya da Şans tanrıçasına (Tykhe) tapanlar çoğalmış, dolayısıyla çehre çok değişmiştir. Bir kere Büyük İskender'in

kurduğu bu büyük dünya imparatorluğunda önemli siyasal kararlar dıştaki krallar tarafından verilmeye başlanmış, insana kendi toplumunda değil de, o koskoca mekânda bir yer ayrılmış, dolayısıyla insan fert olarak yalnız bırakılmıştır. O halde insan o boşlukta nerede duracağını kendisi belirlemek zorundadır. İnsana yardım eli ilk olarak Epikurosçular ve Stoacılar gelir. Hellenistik dönemin en önemli iki okuludur bunlar. Elisli Pyrrhon'un başlattığı Şüphecilik akımı da ayrı bir değer olarak devreye girer sonra. Bu okullarda dokunan felsefe sistemlerinin gayesini zamanın koşulları belirler ve bu sistemlerle insan yeni çevresine uyum sağlamaya yöneltir. Duyum üzerine kurdukları felsefeleriyle Epikurosçular bireyi öne çıkarıp ruhunu tanrı ve ölüm korkusundan kurtararak ona büyük bir teselli kaynağı olacakları kanaatindedirler; öyle ki insanın ruhsal yarasını dindirmeyen bir felsefenin hiçbir işe yaramayacağını iddia edecek kadar. Gerçi bu iddialarının çok sonra felsefe sahnesine çıkacak olan Boethius'un kendi yaşantısında birebir gerçekleşeceğini ve onun ruhunu kendi tanımladıkları hekim felsefenin şifalı ellerine teslim edeceğini bilseler, bu konunun üzerine daha fazla eğilirlerdi.

Bu yamacın diğer büyük okulunun kurucuları Stoacılar da zaman zaman Epikurosçularla aynı, zaman zaman da çok farklı yöntemlerle bu yeni çevrenin insanlarına birer teselli sunmak isterler. Ana öğretilerini, aklın kılavuzluğunda doğayla uyumlu bir yaşam üzerine kuran, hiç hata yapmayan yeni Bilge tasarımlarıyla Şüphecilerin hışmına uğrayan, buna rağmen geliştirdikleri ahlak anlayışlarıyla Roma'nın gönlünü fetheden Stoacılar için insanoğlu, kendi doğasını evrenin yasalarıyla uyumlu kıldığı, yani doğru yaşamayı öğrendiği takdirde mutlu yaşamaması için hiçbir bahane uyduramaz kendine. Ayrıca her insan, evrensel akıldan pay alarak doğduğuna göre, bütün insanların bir arada olduğu bir dünya tasarımında da gayet mutlu yaşayabilecek özelliktedir. Bu durumda bütün sınırların eridiği bir dünya çatısı neden onun yeni meskeni olmasın ki?

Kısacası Hellenistik yamaçta insanın gördüğü manzaranın özeti, Atina'nın felsefenin merkezi olmayı sürdürmesi, bilim alanında İskenderiye'nin büyük önem kazanmasındaydı. Çağın ruhuna uygun olarak Aristoteles'in felsefe-bilim anlayışından insan ve ahlak

konularına geri dönmüştü. Bu dönem felsefecilerinin esas gayesi, bir insanın sahip olduğu en değerli şeyin akıl olduğunu öğretmek, bilgece bir yaşama örneği arayıp bulmak ve hem bir birey hem de bir dünya yurttaşı olarak insanı ruh huzuruna (*ataraksia*) ve en yüce iyiye (*summum bonum*), yani en üstün mutluluğa ulaştırmaktı.

Hellenistik yamacın bitimindeki çayırlara bakıldığında, Yunan'ı fethedişinin ardından Yunan edebiyatının ve felsefesinin esiri olan ve bu kültürün başka yamaçlara taşınmasında köprü görevi üstlenen Roma'yla karşılaşılır aniden ve onun kendine özgü faydacı ve eklektik (seçmeci) düşünüş tavrıyla. Çok geçmeden de Roma'nın bu tavrını en iyi özetleyen Horatius'un şu sözleri yankılanır kulaklarda: "Şiiri bir kenara bırakıyorum, bunun gibi başka ıvır zıvrı da. Doğru ne, hakiki olan ne, ben artık buna bakıyorum, bunu soruşturuyorum, tamamen bununla hemhal oluyorum. (...) Bundan böyle bana hangi önderin, hangi felsefe okulunun kanatları altına sığındığımı soracak olursan eğer, cevabım herhangi bir felsefi öndere yemin edip de kendimi bağlamadığım olur. Fırtına beni hangi kıyıya sürüklerse, bir misafir gibi çıktım ben o kıyıya. Bazen gözü kara oldum, siyasetin dalgalarının tam içine daldım, hakiki erdemın koruyucusu ve sadık bir hizmetkârı oldum, bazen gizlice Aristippos'un öğretilerinin içine süzıldüm; işın aslı kendimi şartlara uydurmaktansa, şartları kendime uydurdum" (*Epistulae*, 1.1.10-20). Sonra daha gerilere doğru bakar dağcı ve kamu işlerinden vakit buldukları her an kır evlerindeki sessiz köşelerine çekilip kâh Yunan felsefe okullarının öğretilerini hatmetmekle, kâh Yunan felsefe terminolojisini Latinceye kazandırmakla meşgul olan yazarları görür. Lucretius'u görür mesela; Epikuros hayranlığından onun tüm görüşlerini Latince olarak anlatmakla meşguldür bir kandilin silik, sönük ve titrek ışığı altında. Şikâyet etmektedir ara sıra, henüz bir felsefe dili olmayan Roma'da atomcu terimlere hangi Latince karşılıkları bulacağım diye. Cicero'yu görür sonra, Alba tepelerindeki villasında "ölümü hafifseme, acıya katlanma, erdemli ve mutlu bir hayat sürme" üzerine dostlarıyla sohbet etmektedir, yalnız başına kaldığı anlarda da *humanitas* (insanîyet), *qualitas* (nitelik), *quantitas* (nicelik) ve *essentia* (öz) gibi Latince terimler oluşturup Yunan felsefe terimlerini Latince

ceye kazandırmaya ve Batı felsefesinin terminolojine büyük katkılarda bulunmaya çabalamaktadır.

Roma'nın yamacından tam ayrılmak üzereyken insan, birden çok çok uzaklardan, Mısır'ın Lykopolis şehrinden Plotinos'un yaklaşmakta olduğunu görür ve İÖ 2. yüzyılda bütün Akdeniz havzasının yöneticisi haline gelen o yamaçta epeyce bir durması gerektiğini sezer. Heybesine Pythagorasçılığı, Platonculuğu, Aristoteles metafiziğini ve Stoacılığın yaşam ilkesini koymuş, yavaş yavaş yaklaşmaktadır Plotinos antik dönemin son metafizik derslerini vereceği mekâna. Bu derslere metafizik demek yetersiz kalır aslında, teoloji dense yeridir. Un çuvalları taşıyarak hayatını kazanan hocası Ammonios Sakkas'ın ölümünden sonra, ondan öğrendiği Yeni-Platonculuğu öğretmek, Platon'un Rönesans'taki Yeni-Platoncu ruhla yorumlanmasına katkıda bulunmak, hatta öğretilerini kimi değişikliklerle ta 17. yüzyılın ikinci yarısından Alman idealist felsefesine kadar yayabildiğince yaymak üzere Roma'ya yaklaşmaktadır. Öyle bir *Mutlak* ya da *Bir*'e bağlayacaktır ki her şeyi, bu *Bir*'i insan diliyle tarif etmek imkânsızlaşacak, ancak ondan sudur eden Akıl ve Ruh'u kavradıktan sonra düşüncede geriye gidilecek ve *Bir* öyle kavranacaktır. Bu Üç İlke de sonradan Hıristiyanlığın Kutsal Üçlü'süne çok benzetilecek, tek ve önemli ayrımın Plotinos'un ilkeleri arasında bir seviye farkı olmasından, Hıristiyanlığın Kutsal Üçlü'sünde ise böyle bir farkın olmayışından kaynaklandığı anlaşılabacaktır. Plotinos, tarif etmekten imtina ettiği *Bir*'le kendi yaşamında en az dört kez hemhal olmuştur, hatta son nefesini verirken tek dileği tanrısallığın insanlığın gönlünde âleme geri getirilmesi olmuştur.

Aristoteles'ten Augustinus'a kadar süren yamaç atlayışlarının sonndan bir önceki durağına gelinmiştir artık. Yeni-Platonculuk, pagan felsefenin son yüzüdür. Bu yüzün ilk yarısı, antikçağ doruklarındaki ve Hellenistik yamaçtaki filozofların öğretilerinden alıntılarla temellendirilip aralarına dinsel düşünceler serpiştirilerek karılmıştır, ama ikinci yarısı ya da özellikle Porphyrios, Iamblikhos ve Proklos'un düşünceleriyle şekillenen Geç dönem Yeni-Platonculuğu başka bir felsefe okuluyla değil de, ancak dinsel anlamda yeni bir düşünme biçimiyle, yani Hıristiyanlıkla kıyaslanacak kadar dinle

harmanlanmıştır. Buna rağmen haklarında ansiklopedilerce bilgi aktarılsa da yine de bu bilgilerde hep bir noksanlık hissedilecek olan Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri ve onların arkasındaki gelenek itibarını korumuş, düşünce dünyasına yeni yeni çıkan felsefecilere her zaman ilham kaynağı olmuştur. Farklı ve yepyeni doğrular keşfedilmemiştir bu dönemde, ama keşfedilen doğruya farklı ve daha derin manalar yüklenmiş ve bu mana çerçevesinde anlamaya çaba gösterilmiştir. Ama insanın eline Sokrates'in ve Platon ile Aristoteles'in bulunduğu yamaçta tutuşturulan kancalar bu manaların da özünü anlamaya ve yorumlamaya yetecek niteliktedir. Önünde atlayacağı son bir yamaç kalmıştır insanın, o yamaç sonrasında başka bir dağcıya gönül rahatlığıyla devredebilir artık bu düşünce dağına tırmanma işini. O dağcı da atar bu kancaları önce ortaçağa, sonra çok daha uzaklara.

Miletos florasından bu son yamaca değin (İÖ yak. 600-İS yak. 400) girişilen soluksuz tırmanış Hristiyanlığın Yunan-Roma geleceğiyle buluşma noktasına açılır; her ikisinin de birbirinden çok şey öğrendiği, birbirinden çok şey uyarladığı ve birbiriyle çok kavgaya ettiği mecraya. Dağcının gözü Augustinus'u arar hemen. Çünkü Augustinus eski yamaçlarla yeni yamaçların tam ortasında bir yerlerde durmaktadır. Antikçağdan ortaçağın büyük düşünce silsilelerine geçişi başlatacaktır onun durduğu bu yer. Bu yüzden düşünce tarihinde önemli bir değişimin çocuğudur annesi Hristiyan, babası pagan olan Augustinus. Sırf bu özelliğiyle bile eski dünya ile yeni dünya arasındaki farkları bünyesinde taşıyan ve ortaçağın fikirler dünyasını biçimleyecek gözlemlere sahip bir tanıktır kendisi; Numidia'nın küçük bir Roma kolonisinde bir Roma vatandaşının oğlu olarak doğmuş, Roma İmparatorluğu'nun sınıf çatışmalarına, iktidarın kötüye kullanımlarına, enflasyonlarına, haksız vergi alımlarına tanık olarak büyümüş, Batı Kilisesi'nin erken dönemlerinde yetişmiş, Vizigotların 410 yılında Roma'yı istila etmelerine tanık olmuş, özgür sanatlarla eğitilmiş, Latin edebiyatını özümsemiş, Vergilius ile Cicero'yu hatmetmiş, Plotinos ile Porphyrios'un Platon yorumlarını okumuş, yaşamının erken dönemlerinden itibaren de hep bir inanç arayışı içinde olan bir zihindir; ta ki 387 yılında vaftiz

olup Hristiyanlığı seçene ve o andan itibaren pagan dünyayı bir günah yuvası olarak tanımlayana kadar. Augustinus'un pagan hayatından Hristiyanlık hayatına geçişi, antikçağdan ortaçağa geçişin bir sembolüdür. Bu geçiş, antikçağın söyleminden başka bir söyleme geçiştir. Artık Tanrı yaratan, insan yaratılandır ve artık hamurları çok çok farklıdır. Tanrı insanı kendisini için yaratmıştır ve insanın yüreği Tanrı'da ebedi huzuru bulana değin rahata ermeyecektir. Bunların hiçbirisi antikçağ söyleminde yoktur. Platon yorumcularında da Tanrı'ya yeniden dönme fikri hâkimdir, ama Augustinus'un yeniden dönmek istediği Tanrı'ya değil; çünkü Augustinus'un dönmek istediği Tanrı insanı insan doğasıyla yaratan Tanrı'dır. Ebedi huzuru, dünyevi bir hayat yaşamakla kazanmak imkânsızdır; çünkü yeryüzünde yaşayan Tanrı'nın insanları sürgündedir. İnsan kendi hafızasının bilincine varırsa, Tanrı'nın izlerinin orada olduğunu görür. Hafıza birey ile evren arasındaki kavşak noktasıdır, insanın kendisini anlaması için bütün malzemelere sahiptir. Sadece geçmiş olayların bir deposu değildir, gelecek olayların da anlamlandırılmasında önemli bir işleve sahiptir. İnsan hafızasıyla geçmişi ve geleceği şimdide birleştirebilir ve kendi üstündeki gerçekliklerin bilincine erişebilir. Augustinus'un Tanrı'yı hafızada bulana kadarki düşünme süreci, akıl yürütmeleri, sürekli şüpheyne düşmeleri, bu yüzden kendi kendisini sorulara boğmaları aslında tamamen pagan dünyanın sorgulama teknikleridir; daha sonra geliştireceği Tanrı devleti fikri de Stoacıların dünya devleti tasarımıından etkilendiğinin bir göstergesidir, ama ne olursa olsun Augustinus'un vaftizinden sonra antikçağa özgü düşünüş biçimi özünü koruyarak kendi içine çekilmiştir ve yeniden açılacağı mecrayı bekler haldedir.

Çünkü o öz öyle kolay kolay yok olacak bir öz değildir, her şeyden önce evrenseldir; *philo-sophia*dır, yani bilgi severliktir, bilgeliği severliktir, insan severliktir, kıpır kıpır bir meraktır; doğayı, insanı, tanrıyı, akı, ruhu, zihni, bedeni temaşadır; yaşam ile ölümün iç içeliğine tanık olmaır; birliğı çoklukta, çokluğu birlikte görmez; toplumları, devletleri, yasaları eşit ve adil bir düzene kavuşturma isteğidir; insana sürekli akıl varlığı olduğunu hatırlatma, ruhunu aşırı duygulardan arındırmasını öğütlemeyir; ruh ile beden arasın-



Hakikat, Felsefe ve Doğa

Paul-Albert Bartholom, *Truth, Philosophy and Nature*, 1907-1912, Musee d'Orsay, Paris.

daki uyumu yakalayabilmedir; muhakeme yoluyla doğruyu yanlış-tan, iyiyi kötünden ayırt edebilmedir; en önemlisi felsefeyi, yani bilgi severliği bir yaşam tarzı edinmedir, çünkü antikçağ felsefesinde felsefi bilgi ile felsefi yaşam tarzı ayrılmaz bir bütündür. Bu yüzden insan varolduğu sürece ve doğasında bilmeye merak olduğu sürece bu öz onunla birlikte öyle yaşayıp gidecektir; değişen toplumsal yapıların, siyasal arenaların, kültürlerin, dinlerin ve beğenilerin etkisiyle farklı renklere bürünse de, bakış açılarına göre bazen zenginleşip bazen gölgelense de, "Bunlar birer renktir sonuçta, silkele-nince geçer," diyecektir.

Çiğdem Dürüşken

Ortaköy 2013

I. Bölüm

FELSEFE DOĞARKEN

1. Hesiodos'ta *Khaostan Kosmosa* Geçiş Piyesi

Yunan mitolojisi, Yunan'ın adeta dinidir ve bu din şair Homeros (İÖ yak. 850) ve Hesiodos'un (İÖ yak. 750-650) günümüze kalan şiir şeklinde yazılmış destanlarında gizlidir. Tam 10 yıl süren Troia Savaşı'nın anlatıldığı Homeros'un destanlarının adları *Ilias* (Ilion'un Şiiri) ve *Odysseia*'dır (Odysseus Destanı); Hesiodos'un destanlarının adları ise *Erga kai Hēmerai* (İşler ve Günler) ve *Theogonia*'dır (Tanrıların Doğuşu).

Birbirine örülü mitolojik masallardan oluşan bu destanlar ilk kez okunduğunda içeriğindeki bir sürü tanrı ve bir sürü insan adıyla kafa karıştırdığı izlenimi uyandırır ve felsefeyle pek alakalıymış gibi görünmez, ama ikinci kez ve daha derin bir okuma sürecine tabi tutulduğunda görülecektir ki, bu destanların her bir dizesi aslında Yunan toplumunun tüm özelliklerini, âdetlerini, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, meraklarını, sorgulamalarını ve ideallerini ortaya koymakta, dahası Yunan'ın tüm duygu durumlarını, sevinçlerini, üzüntülerini, aşklarını, nefretlerini ve bunun gibi tüm tutkularını en ince ayrıntılarına kadar açığa vurmaktadır. Bu durum bize Batı felsefesinin neden Yunan toplumundan ya da Yunan aklından çıktığını açıklar. Çünkü bu destanlar Yunan aklının ve ruhunun en derin



Homeros Büstü

British Museum, Londra (İÖ 2. yüzyıl, Baidae, İtalya).

köşelerini bizlere gösteren birer ayna konumundadır ve Yunan dünyasının ve kültürünün tüm özellikleri bu şiirlerin içeriğinde, kahramanlarının sözlerinde ve davranışlarında yer almaktadır. Bu destanlardaki yaşanan olaylardan, bu olayları yaşayan insanların bakış açılarındaki detaylardan, karşılaşılan sorunlara yaklaşımlarından ve getirdikleri çözümlerden çıkaracağımız en önemli bilgi, Yunan aklının en başından itibaren meraklı ve sorgulayıcı bir doğasının olduğudur.

O dönem Yunan'ın gözün-

de tüm doğa tanrıların, yani Olympos Dağı'nın tanrılarının eseri olmakla birlikte ve dolayısıyla her yer ve her şey tanrılarla dolu olmakla birlikte, yine de doğanın özünde insanın diğer canlılardan daha özel bir yeri vardır. Çünkü insan akıllı bir varlıktır, her ne kadar bu akıl o dönemde çok farklı değerlendirilip tanrıların bir lütfu olarak görülse de. İnsanoğlu akıl varlığı olduğu için farklıdır, çünkü doğaya baktığında diğer canlıların görmediğini görme, merak etmediğini merak etme özelliğine sahiptir; bunun yanında insanoğlu diğer canlıların yaşamlarını sürdürmek için hazır buldukları ortamı kendisi yaratmak zorundadır, diğer canlıların içgüdüleriyle buldukları besini kendi icat ettiği aletlerle bulmak zorundadır. Yağmur yağdığında sığınacağı bir barınağı, korunacağı bir giysisi olmalıdır; düşmanlarıyla karşılaştığında kendisini, ailesini, çevresini, toplumunu koruyacağı savaş araç ve gereçleri de olmalıdır; başka ülkeleri keşfetmek için çıkacağı yolculuklarda gerek karada giden gerekse denizde seyreden vasıtaları da. Bu yüzden her şeyden önce doğanın sırlarını çözmeli ve onun hakkında bilgi edinmelidir. Çünkü kendi yaşamını sürdürebilmesi ve en azından temel gereksinimlerini

karşılması bu bilgiye bağlıdır. Öyleyse insanoğlu doğayı bilmeye doğuştan yazgılıdır. Anlaşılan o ki, insanı diğer canlılardan ayıran akıl, mitolojik dönemden itibaren onun için hem bir lütuf hem de aynı zamanda trajik yaşantısının en önemli başlangıç noktası olmuştur.

Yunan'ın mitolojik dönemi soyut düşüncenin henüz gelişmediği bir dönem olmasına rağmen yine de Yunan insanı gelişkin bir merak duygusuna ve yüksek sezgi gücüne sahip olduğundan, özellikle Hesiodos'tan başlayarak doğanın görünür yüzünden öte görünmeyen yüzünü de öğrenmek istemiş, böylece ona daha fazla hâkim olabileceğini sezmiştir. Bu yüzden mitolojik dönemde bile çocukça bir merakla kendi kendine "Evrenin kökeni nedir?" şeklinde oldukça naif bir soru sormuş ve bu soru onu evrenin doğum şemalarını çıkarmaya, daha doğrusu Yunanca deyişle *kosmogonia*¹ üzerine kuramlar geliştirmeye yöneltmiştir. Bu şemalar ya da kuramlar sonradan Ionia felsefesinin evren tasarımı modellik edecektir.

Hesiodos'un *Theogonia* adlı destanında evrenin doğum şeması *khaos-kosmos* karşıtlığıyla açıklanmıştır. Hesiodos eserinin 116-120. dizelerinde "Her şeyden önce varolan Khaos'tu," diyerek şairce bir sezgiyle aslında evrenin kökeninin *khaos* olduğunu belirtmiş, sonradan Thales'in ve onunla başlayan Miletos Okulu'nun ilk felsefe sorusu olan "*Arkhe* nedir?" sorusunun mitolojik bir şeklini dile getirmiştir.² *Khaos*, Yunancada *khaskō* fiilinden türemiş bir kelimedir. Anlamı "esnemek, yarılmak, açılmak" ya da "bir şeyi doğurmak üzere esneyip açılmak"tır. *Khaos* kelimesi ise "boşluk, açıklık, esneyen yarık, uçurum" anlamlarına gelir ve varolan her şeyin dünya düzenine boşluktan ya da bilinmeyen büyük bir uçurumdan sıçramış olduğunu ima eder.

*Khaos*un karşıtı, en geniş anlamıyla "düzen" olarak çevrilebilecek olan *kosmostur*. Bu terim "düzenlemek, ayarlamak, çekidüzen ver-

1 *Kosmogonia*, Yunancada "evren, dünya" anlamına gelen *kosmos* kelimesiyle "doğmak, meydana gelmek" anlamına gelen *gignomai* fiilinden türeyen bir kelimedir.

2 Hesiodos sadece *khaos* der ve bırakır; herhangi bir sıfat kullanıp bu kelimeyle ne kastettiğini açıklamaz. İlgili cümleden anladığımız "Evrenin yalınkat hali bir *khaostu*," olur. Biz ancak bu kelimenin o dönemdeki anlam içeriğine, kullanım biçimlerine bakarak ve Hesiodos sonrası şair ve filozofların bu kelimeye yüklediği sıfatları gözlemleyerek Hesiodos'un zihnindeki *khaosun*, yani doğanın ilk halinin özelliklerini sezinleyebiliriz.



Hesiodos (?).

Neapel, Nationalmuseum (Anton Hekler, *Die Bildniskunst der Griechen und Römer*, 1912).

mek" anlamına gelen *kosmeō* fiilinden türemiştir. Ama Yunanlar için *kosmos*un ilk anlamı sadece "düzen" değildir, çünkü *kosmos* "dini yücelik" anlamını da içerir. Dini yücelikte hayranlık uyandırıcı bir *harmonia*, yani "uyum, biçimlilik, güzellik ve yasalılık" vardır ve aynı zamanda karmakarışık *khaosa* karşıt olarak "anlaşılabilirlik ve açıklanabilirlik" söz konusudur. *Kosmos* ayrıca "saygınlık, onur," hatta "devlet düzeni," dahası "süsleme, bezeme"³ anlamlarını da içerir. Geç dönemde ise anlamı iyice genişleyerek "bilinen ve yerleşilen dünya, şu

an üzerinde yaşadığımız dünya" olarak da kullanılmaya başlanır.⁴ Biz *kosmosa* bu anlamda "düzenlenmiş evren" demeyi daha uygun buluyoruz.

Yunan düşüncesinde *khaos* terimiyle ilk sıcak ilişkiyi kurduğumuz Hesiodos destanına baktığımızda kendimizi adeta bir tiyatro sahnesinde oynanan bir piyesi izlerken buluruz ve *khaostan kosmosa*, daha doğrusu "esneyen o kocaman yarıktan" "düzenli evrene" nasıl gidildiğini adım adım ve canlı bir şekilde gözlemleriz. Bu *khaostan kosmosa* geçiş piyesinin ilk aşamasında sahne bomboştur, henüz hiçbir tanrı ve insan rol almamaktadır. Ne Yunan'ın Olympos dini vardır ortalıkta, ne cengâver kahramanları, ne sosyal ve kültürel yaşamı, ne müthiş savaşları ne de düşünsel öğretileri. Sonra ya-

3 Günümüzde Fransızca *cosmetique* (cildi ve saçları güzelleştirmeye, canlı tutmaya yarayan her türlü madde) kelimesi de ilgili fiilin bu anlamından türemiştir. Fiilin bu anlamı için bkz. Homeros, *Ilias*, 4.145; 14.187; Herodotos, 3.123.

4 *Kosmosu* "evren, düzen" anlamında ilk kez bir felsefe terimi olarak Pythagoras'ın kullandığı düşünülür, ama evrenin bir *kosmos* olduğu ana düşüncesine Pythagoras'tan önce yaşamış Anaksimandros gibi doğa düşünürlerinde de rastlanır (fr. 12 A10 DK, 13 B2 DK).

vaş yavaş sahne hareketlenmeye başlar ve üzerinde doğanın düzenini, yani *kosmosu* oluşturacak olan üç öge beliriverir. Hesiodos'un yüklediği sıfatlarla söyleyecek olursak bu üç öge şöyledir:

İlk önce varolan: *Khaos*
Geniş bağırlı toprak: *Gaia* (*Gaia eurysternos*)
İnsanın elini ayağını çözen arzu: *Eros*

Bu öğelerle birlikte o ana kadar karanlık ve gizemli tanımlamalarından zihnimizde bir yer bulup oturtamadığımız, sadece gönül bulandıran bir burgaç olarak gördüğümüz *khaos* yaşayan, soluk alan, adeta tanıdık bir varlık haline dönüşüverir. Evrenin bu ilk eskizleri saf öznedir, yani kendi kendilerine varolmuşlardır ve kendi kendilerini hareket ettirir ve yönetirler. Varlıkları doğuracak bütün güç her birinin içinde gizlidir ve her biri bir başlangıçtır. Bunların oluşumu başka hiçbir şeye bağlı değilken, bunlardan çıkan her şey onlara bağlıdır.⁵

Bu öğelerin ilki olan *khaos*, evrenin kurucu öğelerinin henüz ayırt edilmemiş karışımıdır (*synkhysis stokheiōn*); düzeni olmayan, biçimi olmayan ve henüz tek tek şeylerin (varlıkların) farklılaşmamış başlangıcıdır.⁶ Aristoteles Hesiodos'un *khaosunu* yorumlarken onu "boş yer" (*topos*) ya da "küçük mekân, yer, oda" (*khōra*) olarak tanımlar.⁷ İÖ 6. yüzyılda "boşluk" sözcüğünün "hava" ile eşanlamda kullanıldığını gördüğümüzde Hesiodos'un *khaostan* "yer ile gök arasındaki hava"yı anladığını çıkarıyoruz.⁸ Hesiodos *Theogonia*'nın 700. dizesinde bu çıkarımı destekler nitelikte "*Khaos* Zeus'un ve Titanların savaşında muazzam bir sıcaklıkla doldu" diyerek hem savaşın hiddetini hem de zihnindeki *khaosun* yerini belirtmiştir. Hesiodos'un bize sunduğu tabloda, bu dizelerdeki *khaosun* neliğine, diğer öğelere yüklenen sıfatların özellikleriyle kıyaslamalar yaparak ilk başta dilsel bir sezgiyle erişebiliyoruz, çünkü Hesiodos bu konuya herhangi bir açıklama getirmiyor.

Ama *Khaos*'tan derinliklerin ışıksız karanlığının, *Erebos*'un doğmasından ve her şeyden önemlisi *Khaos*'un bunu başka bir varlığa

5 Austin 1990: 55.

6 Özellikle bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, 1.1 vd.

7 Aristoteles, *Physikē Akroasis*, 4.208b30.

8 Cornford 1952: 194.

ihtiyaç duymadan, kendiliğinden yaratmasından, Hesiodos'un *khaos*unun doğurma ve başka şeylere tesir gücüne sahip bir uçurum olduğunu anlıyoruz.⁹ Yunanların anlayışına göre tesir etme gücüne sahip olma, tanrı (*theos*) olmayla eşdeğerdir. Buna göre örneğin Koru (Deimos) tanrıdır, Dehşet (Phobos) tanrıdır, çekişme (Eris) tanrıdır, Adalet (Themis) tanrıdır vb. İşte bu yüzden Yunan'ın mitolojik döneminde bu terimlerin her biri kişileştirilmiştir. Bu konuda Menandros, "Güce sahip olan varlıklara şimdi tanrı olarak tapınıyor," derken bu anlayışı en iyi şekilde dile getirir.¹⁰ Böyle düşünüldüğünde Hesiodos'un Khaos'u Homeros'un Okeanos anlayışına benzer, başka deyişle bütün tanrıların *genesisi* (varlığın çıktığı kaynak) olarak görülen, dünyayı çevreleyen tanrısal nehre.¹¹

Hesiodos'un kosmogonisinde *khaos*tan sonraki ikinci öge olan Gaia, Ana'dır. Yunancada *gamma*, yani *g* harfinden türeyen kelimelerin çoğunda (örneğin *gaia*, *genesis*, *gametē*: üreme, doğurma, dölleme eylemi) özellikle dişil varlığın yaşadığı o kritik an, çektiği acı ve güçlük söz konusudur.¹²

Hesiodos'un "Tüm varlıkların güvenli ve ölümsüz evi olarak ortaya çıktı," dediği geniş bağrılı Gaia, halk dilinde "toprak" anlamına gelir ve Yunan kosmolojisinde Toprak Ana anlamını kazanır. Her türlü varlığın, yani bitki, hayvan ve insanın anası olan Gaia, biçimli bir anadır, hatta kendi gövdesini dağlar ve denizler olarak biçimlendiren bir anadır. Dağlarının yüksekliği, yeraltına uzanan bir derinliği vardır. İlkın göğe yükselttiği dağlarıyla Olymposlulara bir konaktır, sonra da aşağıya doğru daldırdığı derinlikleriyle Titanların ve yeraltı tanrılarının (*hypokhthonioi*) konağıdır. Gaia bu şekilde göğe ve yere yayılırken zıtlığı da beraberinde getirir. Dağların karlı doruklarının aydınlığı, yeraltının loş tabanı arasında gerilir, yani "aydınlık ile karanlık" arasında. Gaia, Khaos'la birlikte varolmak zorundadır. Bu ikili, madde ve mekân gibidir; birbirine zıttır, ama bir yerde birbirini destekleyen ve birbirini sarıp sarmalayandır; birbirine göre

9 Hack 1931: 36.

10 Hack 1931: 12.

11 Ya da filozofların deyimiyle her şeyin *physisi* veya *arkhēsine*.

12 7Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Humez, N. Humez (1983). *Alpha to Omega. The Life & Times of the Greek Alphabet*, Boston: David R. Godine Publisher.

tanımlanır. Her ikisi de yaratıcıdır, ama her ikisi de soylarını birbirine karıştırmadan, kendi içlerinden çekip çıkarır.¹³

Üçüncü ana öge olan Eros, Khaos ile Gaia'yı hem kendilerini koruyacak hem de kendilerine cephe alacak başka bir şeyi doğurmaya sürükleyen gücü temsil eder. Dolayısıyla süreci başlatan bir kıpırtı, bir hareketlilik; kısacası, çağdaş bir terimle ifade edecek olursak, bir enerjidir; öğeleri önce birleştiren, sonra da birleştirdiklerini yeniden öğelerine ayıran bir enerji. Yunancada "sevgi, aşk" anlamına gelen Eros, Hesiodos'ta "arzu" dur. İnsanların ve tanrıların üstünde bir güçtür bu arzu; bütün yaşayan varlıkların bağlarını çözmeyi başaran, katı olanı eriten bir arzu. Bu şekilde düşünüldüğünde Eros "yaşamın ve kosmosun ilk ilkesi" dir. Eros'un ortaya çıkışı Khaos'un ve Gaia'nın kendi içinden başka varlıklar çıkarmasıyla¹⁴ somutlaşır.

Khaostan kosmosa geçiş piyesinin en çan alıcı sahnelerinden biri, Gaia'nın kendisinden Ouranos'u çıkarmasıdır. Ouranos, başka deyişle Yıldızlı Gökyüzü (*Ouranos asteroeis*) mitolojide Gaia'nın hem oğlu hem de eşidir. Gaia Ouranos'u kendisini kaplayacak, her yandan sarıp sarmalayacak şekilde kendi içinden doğurur. Her ikisi de birbirinin tamamlayıcısıdır ve birlikteki zıtlıktır (Yeryüzü-Gökyüzü). Mitolojide her hareket karşı hareketini de üretir. Bu yüzden Ouranos'u çıkaran Gaia, bu kez akışkan karşıtını da çıkarır, yani dalgalarla kabarmış denizi, Pontos'u; bazen saydam bir durulukta, bazen de fırtınalarla kargaşalar yaratan o ürpertici denizi (Yeryüzü-Gökyüzü-Deniz).

Ama *kosmos* aşamasının bu anında birdenbire Ouranos'un kendisine özgü bir davranış sergilediğine ve kendi yaşam çizgisini belirlediğine tanık oluruz; heyecan gitgide artar. Ouranos hak ettiğinden daha fazla güç isteminde ve gösterisinde bulunur; kendisinden ortaya çıktığı ve yine kendisiyle birleşip birçok varlık (Titanlar, Kykloplar ve Hekatonheirler vs) ürettiği Gaia'ya karşı tavır alır ve Gaia'dan doğan çocuklarını ışığa çıkartmayıp Gaia'nın rahminde bi-

13 Hesiodos'un arkaik kosmolojisi ile çağdaş bilimsel kosmoloji arasındaki fark, Hesiodos'un kosmolojisinin mitolojik olmasının dışında, özellikle öznel olmasından kaynaklanır. Hesiodos'ta "güç," kendi terim dağarcığında "tanrısal istenç" veya "itki, eğilim ya da niyet"tir. "manyetizm, kimsayal çekim veya arzu"dur.

14 *Parthenogenesis*: Cinsel ilişki kurulmadan yapılan doğum.

rakır. Bu karar ilk bireysel karardır ve ilk bireysel karar Toprağın (Gaia'nın) sarsıcı şiddetiyle karşılaşır. Art arda üreyen çocuklarının içinde kalması Gaia'nın büyük sancılar çekmesine, çektiği sancılar da sonsuz bir gerilime neden olur.

Ouranos'un bu cüretkârlığına daha fazla dayanamayan Gaia, oğlu Kronos'la (Zaman) bir olup babasını erkekliğinden etme kararı alır. Belleklere kazınacak derecede etkin olan bu sahnede, kozmik bir orak darbesiyle Gökyüzü Yeryüzünden kusursuz bir simetriyle ayrılır ve bu ayrılış doğanın yer-gök dengesine kavuşmasıyla birlikte yeni başlangıçlara doğru sonlanır. Bu denge *kosmosun*, yani "görünür, açıklanabilir ya da anlaşılabilir olanın" kendisidir. Ama bu sahne aynı zamanda Yunan mitolojisinde *egônun* (ben) ortaya çıkışının ve ilk hilekârlık gösterisinin de sergilenişidir. Bu an, ortak yaşamın bırakılıp bireysel yaşama geçişin ilk anıdır.

Hesiodos'un tiyatro oyunu bu aile dramıyla büyük bir hareketlilik kazanır ve *kosmosun* temel taşı döşenmiş olur (Yeryüzü-Gökyüzü-Deniz-Zaman: *Kosmos*, yani düzenlenmiş Evren). Sahne artık tek tek tanrıların doğumlarına, onların hikâyelerine ve her şeyden öte Eros (Sevgi) ile Eris'in (Nefret) yol açacağı tanrı savaşlarına ve insanın aklını keşfetmesiyle birlikte yaşanacak başkaldırlara hazırdır. Artık o boşluk, o uçurum, o dipsiz karanlık yoktur; doğa bölüştürülmüş, her şeyin ve herkesin yeri yurdu ve gücü belirlenmiştir; artık tanrılar Olympos Dağı'nın sakinleri, insanlar yeryüzünün yurttaşlarıdır. Dolayısıyla mitolojideki *kosmos*, yani düzen sağlanmıştır.

Görüldüğü üzere Hesiodos'un, başka deyişle evrenin ilk halini keşfetme kaygısı taşıyan bir şairin bu metni, antikçağ felsefesinin mimarları olan Ionia doğa düşünürlerinin doğaüstü olanı doğal hale getirme girişimlerinin ve *kosmogonia* tablolarının ana hatlarını oluşturur. İnsan zihninin ilk katmanının doğayı ve her şeyden önce kendisini tanımak için yarattığı bu metin, felsefeyi mitoloji olmadan anlamak hevesinde olan ve mitoslara yüzünde hafif ve alaycı gülümsemeyle bakanlara, bugün düşünülenin geçmişte düşünülmüş olanla bir bütünlük içinde dokunmadıkça gelecekte düşünülecek olanın sağlam bir temele oturtulamayacağını bir kanıt olarak da öne sürer.

2. Homeros ve Hesiodos'ta İnsanın Bireyselleşme Çabası ya da Trajik Aklın Keşfi

Eski Yunan felsefesinin temeli insanı akıl sahibi bir varlık olarak belirlemesinde yatar. Yunan düşünme biçimine özgü olan bu tavrın başlangıcı, Aristoteles'in ifadesiyle söylersek, "insanın hayret etmesinde¹⁵ ve sorunu fark ettiği anda kendi bilgisizliğini, yani cahilliğini kabullenmesinde" aranmalıdır.¹⁶ Bu başlangıç, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yunan'ın her şeye hayretle baktığı mitolojik dönemine denk düşer. O dönemin evren modeli kadar insan modelini anlamamızda da Homeros'un ve Hesiodos'un destanları önemli bir rol oynar. Çünkü bu destanlardaki insan modeli, doğanın tanrılarla çevrilmiş olduğunu bildiği halde zaman zaman kendi kararlarını da vermek isteyen, başka deyişle bireyselleşme çabasındaki bir modeldir.

Şair, kâhin ve bilge arasındaki sınırların çok keskin çizgilerle çizilemeyeceği bir dönemi anlatan ve baştan sona tanrılarla yüklü bu metinlerdeki dilsel kullanımların ve düşünüş modellerinin söz konusu bireyselleşme kıpırtılarını oluşturmuş olması, Yunan'ın ilerleyen dönemlerde geleneğin yavan söyleyişlerine onurlu bir başkaldırı göstererek altın dalı ele geçireceğini ve böylece felsefe yapmaktan başka bir şeyi zaten başaramayacağını fark etmemize olanak tanır.

Özellikle Homeros'un destanlarında bütün başat karakterlerin ve olayların özgün çözümlemesi yapıldığında, zihnin felsefi gelişimi için özellikle dikkat çekici olan husus, kahramanların özel bir durumla karşılaştıklarında kendi kendilerine karar alıp bu kararı karşısındakine bildiren konuşmaları, daha da önemlisi kendi kendileriyle yaptıkları "iç konuşmalar"dır. Bu iç konuşmalar, ölümlü bir varlık olan ve ömrünü kısa bir zaman aralığında geçirmeye yazgılı insanoğlunun ölümsüz tanrıları karşısına alma pahasına kendi düşüncesini aktarabilme özelliğini gösterdiğinden önemlidir. Başka deyişle "Söyle bana tanrıçam, bu öfke de ne?" ya da "Anlat bana Musa, şu adam da ne?" gibi her şeyi gören ve bilen tanrılardan destek bekleyen düşün-

¹⁵ Platon, *Theaitetos*, 155d.

¹⁶ Aristoteles, *Metaphysika*, I.982b18.



Homeros ve Kılavuzu
William Bouguereau, 1874.

me biçiminin ağırlıklı olduğu Homeros destanlarında, kahramanın zaman zaman iç çatışkısını çözümlemek için hiçbir tanrıya hitap etmeden kendi *thymos*uyla (gönül)¹⁷ başbaşa kalıp yaptığı konuşmalar, Yunan'a özgü düşünme biçiminin ilk halini yansıtmaları açısından dikkate alınması gereken bir durumdur. Söz konusu bu durum Homerosçu düşünme tarzı ile Yunan felsefesinin ahlak düşüncüsü arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermesi açısından da önemlidir.

Bu tür konuşmalardan özellikle ikisi, Akhilleus ile Hektor'un kendi başına karar alış anlarını gösteren konuşmalardır.¹⁸ Bu konuşmaların önemi, kahramanların tanrılara, toplumun değerlerine ve bu değerlerin kendi üzerlerindeki baskısına rağmen kendi fikirlerini söyleyebilmelerinde, dolayısıyla gerektiğinde hem tanrılara hem de topluma karşı bir tavır sergileyebilmelerinde yatar. Bu konuşmalardaki "doğru olanı sorgulama" ve "toplumun doğrusu ile kahramanın kendi doğrusu arasında yaşanan çatışma," "birey olma-ya doğru yükselişin kıvılcımlarını" açığa vurur.

Kahraman Akhilleus'un kendi kararını bildiren konuşmasında, toplumun insana yüklediği doğruluk ile kendi doğrusu arasındaki ürkütücü uzaklık gözler önüne serilir.¹⁹ Akhilleus, Troia Savaşı'nın komutanı Agamemnon'un davranışları karşısında öfkelenmiş ve savaştan çekilmiştir. Kendine göre eve dönme sebepleri vardır. Haklı gerekçelerini karşısındaki kişilere açıklarken adeta toplumdan uzaklaşır ve gitgide ona yabancılaşır. Şöyle der Akhilleus:²⁰

Hades kapılarından nefret ettiğim kadar nefret ederim
gönlü başka, dili başka adamdan.
Yok, ben dosdoğru, içimden geleni söyleyeceğim size.

Akhilleus'un içinden geldiği gibi konuşma kararı, yanıtını kimse- den, hatta tanrılardan bile beklemediği soruları başlatır yüreğinde. Çünkü her şeye sırtını dönüp kendisiyle baş başa kaldığında, Troia Savaşı'nın haksız bir nedenden başlayıp öyle de sürdüğünü bir kez daha görür ve şöyle sözler dökülür dilinden:²¹

17 Homeros'ta işlerliği olan her kelime kişiselleştirilmiştir.

18 Homeros, *Ilias*, 9.308-429.

19 Gill 1995: 129.

20 Homeros, *Ilias*, 9.312-314.

21 Homeros, *Ilias*, 9.337-341.



Akhilleus'un öfkesi ve karar anı

François-Leon Benouville, *Akhilleus'un Öfkesi*, (1821–1859).

Ama Yunanlar ne diye savaşıyor ki Troialılarla?
Atreusoğlu ne diye toplayıp getirdi bunca adamını buraya?
Güzel Saçlı Helene uğruna, öyle mi?
Karılarını bir tek Atreusoğulları sever sanki!

Topluma karşı yapılan bu eleştiride, bu kez tanrıların kurduğuna inanılan sosyal birlikteliğe, birlikte işleyişe, daha geniş bir ifadeyle söyleyecek olursak tanrının yazdığı yazgıya da bir anlamda karşı çıkış söz konusudur. Akhilleus'un bu iç sesi, kendini trajedilerde en yüksek biçimine ulaştıracak olan *hybrisin*²² başını hafifçe dışarı çıkartmasıdır.

Bu tür konuşmaların ikincisi, Hektor'un kendi *thymos*uyla yaptığı konuşmadır (*monolog interior*: iç konuşma). Hektor Troia'nın kapısı önünde tek başına durmuş düşmanı Akhilleus'u beklemektedir, kendisini öldüreceğini bile bile. Kendi kendine konuşmaya başlar ve konuşmasına başladığı andan itibaren de örtük kapının gerisin-

22 İnsanın doğada kendisine ayrılan yerin dışına çıkması, sınırını aşması.



Hektor'un ölümü

Peter Paul Rubens, *Death of Hector*, 1.3922: Achilles doodt Hector. Museum Boijmans van Beuningen, Rotterdam.

deki toplumuna yabancılaşır. O anda toplumunun kendisine biçtiği bütün rollerinden soyunur. Çünkü kendi kendine karar verdiği anda Hektor'un aklında artık geleneğin kodları yoktur. Artık toplumunun askeri önderi değildir o, salt insandır. Muharebenin ortasında tek başına kalan Odysseus'un kendi yüreğine söylediği şu sözleri duyar gibidir adeta:²³

²³ Homeros, *Ilias*, 11.404-411.

Vay başıma gelen, ne yapayım şimdi?
 korkup kaçarsam bunca adamdan, çok kötü,
 ama ya yakalanırsam tek başıma;
 Kronosoğlu bütün Yunanları kaçırttı sonuçta.
 Ama ne diye böyle şeyler söylüyorum ki şimdi yüreğime,
 sadece korkak adamlar kaçır kavgadan bana göre;
 sağlam durmak yaraşır savaşta yiğit olmak isteyen adama,
 vuracak olsa da, vurulacak olsa da sonunda.

Ana babası kapının gerisinden onu içeri çağırır ve aldığı karardan vazgeçirmeye çalışır. Ama Hektor *thymos*uyla baş başa kalmayı ve sonunda ölüm bile olsa içeri girmemeyi kafasına koymuştur. Kalkanını surlara dayayıp kapıda dikilir ve son kez tartışır yüreğiyle; sonunda öleceğini bile bile seçimini yapar:²⁴

Vay başıma gelen, girersem şimdi kapıların, surların içine,
 ilk Polydamos kusacak hiddetini başıma, emretmişti çünkü bana
 soylu Akhilleus'un kükrediği o ölümlü gece, 'Al kentin içine
 Troialıları,' demişti.

Ama dinlemedim onu, keşke dinleseymişim.
 ... Utanıyorum Troia'nın erkeklerinden, upuzun etekli kadınlarından
 ya bir gün çıkıp da beş para etmeyen biri bana derse ki,
 'Hektor çok güvenirdi kendi gücüne, ama kıyıverdi bak kendi
 halkına.'

Söylerler mi söylerler; o zaman benim için en iyisi Akhilleus'la
 çarpışmak göğüs göğüse,
 ya ben öldürürüm onu, dönerim öyle evime,
 ya da ben ölürüm şerefimle kentimin önünde.
 Yoksa koyup şu göbekli kalkanımı, ağır miğferimi bir kenara
 kargımı da dayayıp şu duvara, çıksam mı çırlıçıplak soylu
 Akhilleus'un karşısına;

'Helene'yi geri vereceğiz' desem, tüm çeyiziyle birlikte,
 hani Paris'in Troia'ya getirdiği o koskoca gövdeli gemileriyle; zaten
 bu değil mi savaş sebebimiz ?

... Ama yüreğim ne diye konuşup duruyor benimle böyle,
 ... vuruşmak en iyisi, bir an önce;
 görelim bakalım Olymposlu hangimizi nail edecek o şerefe?²⁵

24 Homeros, *İlias*, 22.99-130.

25 Snell 1953: 9. Homeros'ta "düşünmek," "konuşmak"tır ve ona göre düşünmenin insandaki yeri yürektir; ama kimi zaman da diyafram olarak çevirebileceğimiz *phrēn*dir. Zihin için kullanılan iki kelime vardır: *thymos* ve *noos*. *Thymos* insanın bedeninde adeta bir buhar kazanı gibi hareketin ve heyecanın üretim merkezidir, *noos* ise ideaların, imgelerin. Bütün zihinsel konular bir şekilde bu iki organa bağlıdır. Ölüm, *thymos*tan ayrılmadır, yani bütün duyu durumlarının sona erişidir.

Her şeye rağmen Homeros destanlarındaki ne Akhilleus'un ne de Hektor'un kararı henüz trajik ya da felsefi anlamda bir bireysellik ya da kişiselik içermemektedir; bunlar yarı özgür kararlardır. Çünkü karar alındığı anda, trajedide ya da felsefede olduğu gibi, kişi henüz karar aldığıının bilincinde değildir.²⁶

Homeros destanlarına bireyselleşmenin nüvelerini gözlemleme açısından bakıldığında, üzerinde durulması gereken bir konu da Homerosçu *areté*dir, yani "savaşta cesaret gösterme ve insanı hastalıktan ve açlıktan koruyan bedensel sağlık ve güç"tür. Eski Yunan felsefesinde genellikle "güç ya da erdem" anlamında kullanılan bu kelime aslında "zihni uykusundan uyandıran, insanı istediği ya da arzuladığı şeye ulaştıran ve insana kendisi için en değerli şeylerini kurban ettiren tutku"nın kendisidir. İşte bu tutku kişiyi, bireysel ve güçlü davranışa iten güçle ya da erdemle eşitir. Örneğin Akhilleus, dostu öldüğünde, kendi *areté*si için yaşamını feda etmeyi bile göze alır ve öfkesi içinde bir volkan gibi patlarken şöyle der:²⁷

Ne diye bildirirsin bana ölümümü, Ksanthos? Senin işin değil bu.
Ben de iyi bilirim, burada ölmektir kaderim,
sevgili babamdan, anamdan uzakta;
ama akıbet böyle olsa da,
Troialıları dize getirmeden, ben savaşı bırakmam.

Hektor da savaşta yakınlarını yitirip tek başına kaldığında eşinin bütün uyarılarına rağmen kendi *areté*si için güvenliğinden bile vazgeçer ve şöyle der:²⁸

Bunların hepsini ben de düşünüyorum, kadını, ama savaşı bırakırsam bir korkak gibi çok utanırım Troia'nın erkeklerinden, uzun elbiseli kadınlarından; yüreğim de izin vermez böyle bir şeye, her zaman güçlü durmayı öğrenmişim bir kere, Troialıların en önünde savaşmayı, ... Ama şunu da çok iyi biliyorum ki, gün gelecek kutsal Ilion yerle bir olacak, hem de Priamos ve onun kargı kullanma ustası adamlarıyla birlikte.

26 Snell 1930: 141-58.

27 Homeros, *İlias*, 19.420 vd.

28 Homeros, *İlias*, 6.445 vd.



Odysseus

Theophile Bra, *Ulysse dans l'île de Calypso*, 1822, Palais des Beaux-arts, Lille.

Ilias destanında tek tek kahramanlarda ve farklı farklı olaylarda gözlemlediğimiz Homerosçu bireysellik tohumları *Odysseia*'da tek bir kahramanın kişiliğinde özetlenir. Araştırma konumuz açısından bakıldığında, Odysseus'un sürgün yolculuğundaki "merak ve keşif tutkusu" üzerine söylenenler Homeros'ta dikkatimizi çeken bir başka önemli husustur. Çünkü yurduna, eşine ve oğluna dönüş için denizlerin yüce tanrısı Poseidon'un bütün karşı çıkışlarına direnen ve tanrı istese de istemese de amacına ulaşmak adına her türlü tehlikeyi göze alan Odysseus'un Troia Savaşı'ndan ülkesine dönüş yolculuğu, Yunan yaşama ve düşünme biçiminin katlarını açan örnek bir okumadır.

Bu destanda Doğa'nın karşısına Troia'dan on iki gemiyle çıkılır ve tek bir gemi kalana kadar da dalgalara, fırtınalara ve yabancı halklara karşı büyük bir mücadele verilir. Ama bir gün o gemi de bütün mürettebatıyla birlikte yitirilir, açık denizde tek başına yüzülür,



Odysseus ve Sirenler

John William Waterhouse, *Ulysses and the Sirens*, 1891.

üstelik dönüşe asla izin vermeyecek olan deniz tanrısı Poseidon'un koynunda; en sonunda akıl kullanılır, bir sal yapılır ve bununla yolculuk tamamlanır. Küçük Asya'dan (Asia Minor) başlayarak Kuzey Afrika, Yunanistan ve İtalya kıyılarında, zaman zaman o kıyılardan çok uzaklardaki adalarda geçen bu yolculuk yaşam labirentindeki insanın iç yolculuğuna eştir. İnsanın yüksek hayal gücü, dizginlenmez merakı ve yeni olanı keşfetme tutkusu dışa vurulurken, aynı zamanda içsel bir keşfe de yol açar ve insan çıktığı bu mitolojik yolculukta içindeki gizli adaları doyasıya keşfeder. Bütün tanrıların kendisinden el çektiği sıralarda kendi kendisiyle baş başa kalır, kendi kendisiyle konuşur, düşünür, hileler geliştirir ve hiç beklediği doğa olaylarının üstesinden gelerek insan olmanın keyfini yaşar. Kahramanın kendi fiziksel ve zihinsel gücüne, yani *aretēs*ine olan müthiş güveni, yaşamda geçireceği hiç beklenmedik sınavlara hazırlanmasına yardımcı olur.

Bu yönüyle *Odyseia* destanı, *Ilias* destanının kahramanlarla dolu görkemli yaşamından farklı bir yapı sergiler; çünkü hakaretlere göğüs geren, acı çekerek bilgelik öğrenen bir toplum söz konusudur bu destanda.²⁹ Yaşlı adamlar artık kır saçlarından dolayı değil, çok şey bildikleri için övülürler ve bedensel gücün ötesinde bir övgü kaynağıdır bu. Bilgelik, öfkeyi yenmeyi öğrenmiştir bu destanın satırlarında.³⁰ Odysseus'un olacakları hesaplama alışkanlığını geliştiren içgüdüsel, sezgisel bir bilgisi vardır. Troia'dan kendi yurdu Ithake'ye varıp da sahile çıktığında hemen oğlunu tanır mesela, ama telaşına ve heyecanlarına gem vurmasını bilir ve doğru an gelene kadar bekler, kendisinin kim olduğunu açıklamaz.³¹ Sarayına geldiğinde ise krallığının talipleriyle uğraşmak zorunda kalır. Onların birinden bir parça ekmek ister. Ama ekmek yerine sağ omzuna bir tokmak yer. Yenen bu tokmağın Odysseus'a söylettirdiği sözlerle onun karakterindeki farklılığı dile getiren türdedir:³²

Ey anlı şanlı kraliçenin âşıkları, beni dinleyin,
gönlümdeki şu yürek ne buyurur bana, bir deyivereyim.
Acınacak bir şey değil doğrusu,
kederlenecek bir şey de değil,
bir adamın malı mülkü için,
sığırları, ak koyunları için savaşırken vurulması;
ama Antinoos şu kahrolası oburluk için vurdu bana,
insanın başına bin türlü bela açan şu uğursuz oburluk için.

Odysseus bu tür bütün aşağılanmalara karşı görkemli bir dayanma gücü gösterir; kendinin olanı yeniden kazanmaya uğraşmakla baş başa bırakılış, onun destanında yaşam sınavının görkemli bir gösterisine dönüşür. Hesiodos, insanın temsilcisi Prometheus (Düşünen, Sağduyu sahibi) ile Olympos'un yüceler yücesi tanrısı Zeus'u ilk kez Mekone'de³³ bir şölen sahnesinde buluşturur. Prometheus akıllı olmanın bitmez acısını öyküleyen ve tüm trajik kahramanların sıra dışı duygu durumlarına esin kaynağı olan bir varlıktır, Zeus ise

29 Routh 1927: 100.

30 Homeros, *Odyseia*, 10.435-440.

31 Homeros, *Odyseia*, 16.191.

32 Homeros, *Odyseia*, 17.468-474.

33 Günümüzde Korinthos'un batısında yer alan ve Sikyon olarak bilinen kentin eski adı Mekone ya da Türkçe anlamıyla Gelincik Ovası ya da Gelincik Tarlaları'dır.



Zeus ile Prometheus ya da tanrı ile insanın ilk karşılaşma sahnesi
<http://www.mythencyclopedia.com/Pa-Pr/Prometheus.html>, 6.10.2013.)

Eski Yunan insanının olmak ve gerçekleştirmek istediği bütün yük-lükleri yüklediği tanrılar tanrısı. Mitolojik bir şiir dizesinde sahne-lenen bir şölende karşılaşır ikisi.

Önce koca bir öküzü ikiye bölüp sofraya koyar Prometheus.³⁴ Tanrıyla çatışmaya hazır, yüce öfkeye karşı kurnazlık ve hırs-la donanımlıdır. Öküzün yağlı etlerini ve bağırsaklarını karın derisinin altına gizler. Kemiklerden oluşan parçaları ise bembeyaz yağların altına koyar.³⁵ Zeus bu paylaştırmanın hiç adil olmadığını belirtir, ama karşısındaki kurnaz akıl hafifçe gülerek tanrıya, “Göğsündeki yürek hangi payı istiyorsa onu al!” der. Bunun üzerine Zeus öküzün yağlı kısımlarını almaya kalkar ve yağlarını kaldırıncı da al-tındaki kemiklerle karşılaşır. O an önüne geçilmez bir öfke kaplar

34 Özellikle Hesiodos’un söz konusu mitosunda, kurban ve kurban töreninin içsel karmaşası ayrıntılı şekilde gözler önüne serilir. Kurban törenleri hem açık hem de gizli bir düşünce içe-rir. Evrenin büyük güçlerinin öfkesini yatıştırmak ve bu güçlerin insanlarla olan ilişkilerini düzenlemek kurban törenlerinin açık ve anlaşılır yüzüdür. Kurban törenlerinde insanın tan-rıya karşı duyduğu saygı ve minnet hislerinin açığa vurulmasında, örtük olarak tanrılardan çıkar elde etme düşüncesi de yatar (Austin 1990: 7).

35 Hesiodos, *Erga kai Hemera*, 539-541.



Pandora ve Kutusu

John Gibson, *Pandora and the box*, Victoria and Albert Museum, London.

içini, safrası dalga dalga kabarır.³⁶ “Yüz yüze gelindiğinde tanrılar korkunçtur,” diyen Homeros’un düşüncesi de böylece kanıtlanmış olur.³⁷ İnsanın başkaldırısı ile Tanrı’nın şimşek yağdıran öfkesi ilk kez açıkça bu şölende çarpışır ve bu çarpışma Prometheus’un tanrının gizlediği coşkun ateşi, başka deyişle uygarlığın pırıl pırıl kıvılcımını insanlık adına çalışıyla daha da alevlenir. Bulutlarla güm-

36 Geleneksel düşünceye göre, tanrılar tanrısı Zeus’un aldatılması olanaksızdır. Ama bu mitosta kendisi bilerek aldatılmayı seçmiştir. Çünkü ölümlü bir varlık olan insanın ne kadar kurnaz olduğunu ve aklını doğru kullanmadığında ne tür tehlikelere yelken açabileceğini baştan beri bilmektedir; ateş ise uygarlaşma sürecinin başlangıcı olacağından ve insan uygarlaştıkça bir dolu hatayı da peşi sıra işleyebileceğinden, ateşi ondan esirgemiştir. Ama Prometheus uygarlık kıvılcımını ondan çalmaya yeltendiğinde, Zeus insanlıkla ilgili düşüncelerinde yanılmadığını kanıtlamak istemiş ve bile bile Prometheus’un oyununa gelmiştir (Austin 1990: 70-71).

37 Homeros, *Ilias*, 20.131

bürdeyen Zeus, intikamının ilk perdesinde hep erkeklerden oluşan bu topluma ölüm kadar karmaşık, ama karmaşık olduğu kadar da güzel bir belayı, Pandora'nın simgelediği kadını yollar.

Bu görkemli figür, tanrının öfkesinin açığa vuruluşudur; insanın bu aldatici, kurnaz aklını, başkaldıran ruhunu soluksuz bırakacak, düşünme eylemini sona erdirecek, bilincini yaracak ve onu salt tutku varlığı haline getirip iliklerine kadar eritecek tek varlık.³⁸ Üstelik eline verilen kutuya konan “yaşlılık, acı çekerek çalışma, hastalık, delilik, kötülük ve tutku” gibi tüm umutsuzlukları yeryüzüne saçtığı halde insanın tek dayanağı olan umudun dışarı çıkmasına izin vermeden kutunun kapağını kapatan varlık.

Sonuç olarak insanın bireyselleşme ve kendi kendine karar alma aşamasında tanrısal intikam, Pandora'yı göndererek daha başta insanlığın umudunu elinden almıştır. Bunun ardından tanrısal öfke daha da artacak, bunun sonucunda felaketler art arda gelecek, insanlık gelişirken yaşamsal dönüm noktaları, karşılıklı intikam alışlar, her intikam alışta katlanan hiddet anları, derin yaralanmalar, zihinsel ve bedensel acı çekişler de kabarak yükselecektir.

3. Ateş, *Tekhnē* ve Acı

Prometheus'un ateşi çalıp insanlığa hediye etme girişimi her şeyden önce insanın tanrılara rağmen kendi başına karar verme ve verdiği kararı uygulama isteğini gösterdiği gibi, onun doğasındaki teknik bilgiye olan yatkınlığın bir delilidir. Prometheus ateşi tanrılardan kendi icat ettiği bir aletle çalmıştır. Çok yavaş yanan bir bitki olmasından dolayı bu iş için çok uygun olan rezene³⁹ sapıyla birlikte gizlice ve kurnazca gökyüzüne sokulmuş, ateşi çalıp bu sapın içine koymuş ve yeryüzüne inmiştir. Bu ateş tanrısal bir sırdır ve Prometheus bu tanrısal sırrı ölümlü insanoğluna hayatı pahasına armağan etmiştir. Çünkü ateşe kavuşan insanoğlu bundan böyle aklının ya-

³⁸ Hesiodos, *Erga kai Hēmerai*, 589 612.

³⁹ Maydanozgillerden, 1-1,5 metre yüksekliğinde, sarı çiçekli, yaprakları iplik biçiminde parçalı, hoş kokulu, baharatlı meyveleri anason gibi yemeklerde ve bazı içkilerde tat verici olarak kullanılan, hekimlikte gaz söktürücü olarak yararlanılan çok yıllık otsu bir bitki (*Foeniculum vulgare*).



Prometheus'un ateşi çalışı

Christian Griepenkerl, Raub des Feuers. Griepenkerl-Gemälde im Treppenhaus des Augusteums, Oldenburg (Zeus, Ganymedes'e yaslanmış uyuklarken Prometheus gizlice yaklaşıp tanrıdan ateşi çalar).

nında zekâsını da kullanmayı öğrenecek, bütün sanatların erbabı olup dur durak dinlemeden gelişmeye başlayacaktır.

Ateş insanlığa teknolojik gelişimin kapılarını ardına kadar açmıştır açmasına, ama onu getiren ustasını da müthiş bir işkenceye ve onmaz acılara maruz bırakmıştır. Çünkü Prometheus tanrısal sırrı öğrenmeye ve öğretmeye kalkmış, doğanın işine burnunu sokup haddini aşmıştır. Gerçi teknik bilgi sahibi bir adam, tanrıyı kandıran adamsa ve bu yüzden işkence çekmesi gerekiyorsa çekecektir; zaten insan gelişim uğruna bunu baştan kabullenmiştir.

Prometheus'u anlamak demek, elinize aldığınız her aletin özünde insan aklının ve ruhunun somutlaşmış bir gösterisine tanık olmak demektir, çünkü insanoğlu Prometheus sayesinde aklını maddeyle buluşturmuş, bununla da yetinmeyip işin içine sanatsal duyuşunu katmıştır; başka türlü söylersek, insan aklıyla herhangi bir maddeyi kendi işine nasıl yaratacağını düşünürken gitgide gelişmiş ve ruhunu da bu maddeye işlemeye başlamıştır. Bu gelişim sonucunda

insanoğlu artık şekilsiz maddeyi sadece yoğurarak şekillendirmek yerine daha ayrıntılı aletler üretmeye başlamıştır; sadece barınacağı bir ev yapmaktan öte, evinin yüzünü güneşe nasıl döndüreceğini öğrenmiştir; denizleri küreğiyle yara yara nasıl fethedeceğini de, sakinleştirici otları birbirine karıştırıp hastalıkları nasıl iyi edeceğini de, değerli madenleri toprağın altından nasıl çıkaracağını da. Böylece tahtalar kesilip oyulmaya, taşlar yontulmaya, deriler kesilip biçilmeye başlanmış, teker teker gemiler, at arabaları, yataklar, kemerler, ayakkabılar imal edilmiştir; aynı şekilde değirmenler, çanak çömlekler, kılıçlar, kalkanlar, kargılar, dokuma tezgâhları, çıkırıklar, çapalar, körükler, sabanlar, evler, yollar, köprüler, tüneller, tapınaklar, heykeller, süslemeler, ticari malzemeler, müzik aletleri, tıp aletleri de.

İşte zaten hızla bu tür bir gelişim kaydedeceği için tanrılar insanoğluna ateşi baştan vermek istememiş, o da onu çalmak zorunda kalmıştır. Tanrılar bu teknikleri insana öğretmek istememiştir, çünkü insana en başından beri güvenmemektedir. Neden? Tanrıların bildiği teknik yöntemleri insanın da bilmesi demek, onların tah-tının tehlikeye girmesi demektir de ondan. Tanrılar insan aklının kışkırtıcılığını ve ölümlü bir varlık olduğu halde hiç ölmeyecekmiş gibi doğaya hâkim olma güdüsünü çok iyi bilir. İşte insanı asıl trajik yapan da bu özelliği değil midir? Sonucunda ceza çekeceğini bilse bile doğayı kendi hâkimiyetine almak için elinden geleni ardına koymaması, onun trajedisi değil de nedir? Ama insanoğlu buna yazgılıdır, çünkü trajik akıl, akıllı varlık olmanın sonucudur. Yine de bu yazgının artı değeri ilerlemedir ve trajik anlamda acı çekmeden ilerleme olmaz.

İşte bu anlamda ilk teknik acıyı çeken adamdır Prometheus, çünkü insanlığı ilerletmek adına doğadaki kurulu düzeni bozmuştur. Bu yüzden tanrıların buyruğuyla kollarından ve bacaklarından zince vurulur ve Kafkas dağlarının fırtınalarla dövülen sarp ve ıssız kayasına çivilenir; sonsuz göklerin altında kavurucu bir yalnızlık içinde gece biten ciğerini sabah tekrardan yiyen bir kartalla baş başa bırakılır. Çünkü Prometheus yarı insan yarı tanrıdır ve bunun anlamı hiçbir zaman ölmeyeceğidir. Bu yüzden Prometheus o dağda



Prometheus'un çilesi

Christian Griepenkerl, Die Strafe, Griepenkerl-Gemälde im Treppenhaus des Augusteums.

zincirli olduğu müddetçe ciğeri kartal tarafından hep yenecek, sınır aşmasının cezasını sonsuza değin çekecektir.

Prometheus cezasına boyun eğer ve acılar için kıvranır, ama o arada ruhunda başka bir duygu daha keşfeder. Bu duygu ona şöyle demektedir: “Ne olursa olsun, yapılan şeyin doğru olduğuna inanıyorsan sonucuna da katlanacaksın.” Bu duygu kibirdir (*hybris*) ve kibir ona başa gelene dayanma gücü vermektedir. Prometheus’un bütün sanatların anahtarı olan ateş tohumunu insanlığa götürmesi kibir vesilesidir, bu yüzden o da kibrin çilesine katlanmalıdır. O yaptığıının doğru olduğuna inanmaktadır, çünkü doğaya karşı savaş açan insanın eline biricik silahını, yani *tekhnē*yi (teknik bilgi) vermiştir ve *tekhnē* doğanın yarattıklarına karşılık insanın yarattığı her şeydir. Prometheus Kafkas dağlarında acı içinde inlerken, yine de tüm kibriyle insanlığa yaptığı hizmeti şöyle hatırlatır:

İnsanların gözleri vardı, ama görmüyorlardı; kulakları vardı, ama işitmiyorlardı. Evlerini tuğlayla örerek nasıl inşa edeceklerini, yüzünü güneşe nasıl döndüreceklerini bilmiyorlardı. Güneşin girmediği mağaralarda yaşıyorlardı, toprağın altında yaşayan karıncalar gibi; ben onlara yıldızların nasıl doğduğunu ve battığını öğretmeseydim hesap kitaptan haberleri olmayacaktı; onlara en büyük taktiği, yani sayıları öğrettim, hafızanın anası olan yazıyı öğrettim; vahşi hay-

vanları onlar için boyunduruğa vurdum; atları arabalara koştum ve insanlara onları nasıl gemleyeceklerini öğrettim; ben olmasam hiç kimsenin insanlığa gemi falan vereceği yoktu, şu denizleri yara yara giden yelkenli tekneleri de. Belki de onlara en büyük hizmetim şu oldu: Hasta olduklarında çaresiz kalıyorlardı, ne merhemleri vardı vücutlarına sürecekları ne de içecek şurupları, yani anlayacağınız hekimlikten yoksundu hepsi, ölüp gidiyorlardı, ta ki ben onlara çeşitli hastalıklara karşı kendilerini savunacakları ilaçları öğretilene kadar. Yani işin aslı şu: İnsanların elinde şu an ne kadar zanaat varsa hepsini benden, Prometheus'tan edindiler.⁴⁰

Yunanca *tekhne* kelimesinde sahiden de bir hile vardır; çünkü insanın rahat yaşaması için doğanın kandırılması, öfkesinin yatıştırılması gerekir. Bu kelimenin sözlük anlamlarından ilki "zanaatkârlık, sanatçılık; yetenek, beceri, el hüneri" olmasına rağmen ikinci anlamı "hile, hilekârlık, kurnazlık, dalavere"dir. Başka deyişle bu kelime hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içermektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere teknoloji (*tekhnologia*) doğayı kandırıp insanı rahat ettirmektir. Hile yaparak doğayı kandıran insan akıllı, *hybris*le dolar. Başka deyişle hile yapan insan bir *hybris* varlığıdır ve *hybris* varlığı olunmadan *tekhneyi* sonsuzca kullanmak olanaklı değildir. Ama Olymposlular katında hiç sevilmeyen bir insan özelliğidir *hybris*; çünkü bu kelime aynı zamanda "kendini bilmezlik, haddini aşma, haddini bilmezlik" anlamına da gelir. Kısacası *hybris*, tanrıların işine karışmadır. Ama Yunan mitolojisi kibirli varlıkların hikâyeleriyle doludur.

Örneğin dokuma sanatındaki ustalığıyla böbürlenene Arakhne, savaş tanrıçası ve bütün dokuma tekniklerinin öğretici tanrıçası Athena'ya kafa tutar ve bir gün onu bu konuda yarışa davet eder. Athena yaşlı bir kadın kılığına girerek onu bu kibirli tavrından uzaklaştırmaya çalışır, yani tanrıça bir anlamda onu baştan uyarır. Ama Arakhne diretir, bunun üzerine Athena yeniden tanrı kılığına girer ve aralarındaki yarış böyle başlar. Athena deniz tanrısı Poseidon'un savaş sahnelerini dokur gergefine, Arakhne ise Zeus'un romantik aşk hikâyelerini betimleyen bir sahne dokur. Kısacası hile yapar, yani dokumasında Athena'dan daha yüce bir varlığın, tanrıların tanrı-

40 Aiskhylos, *Prometheus Desmôtês*, 453-522.

sının aşk hikâyelerini betimler. Athena bir tanrıça olmasına rağmen onun aklının yarattığı bu hileyi düşünemez bile. Athena yenildiğini anlayınca deliye döner ve Arakhne'nin haddini bilmezliğini, tanrılarla boy ölçüşecek kadar özel olan yeteneğini öyle cezalandırır ki, kızcağızı bir örümceğe dönüştürür. Arakhne hile yaparak tanrıçayı yenmiştir ve ağ ören bir varlığa dönüşmüştür.⁴¹

Doğayı kitap gibi okuyan at-adam Kheiron, doğadan öğrendiklerini insana aktarır. Örneğin tıp tanrısı Asklepios'a hekimlik sanatını öğretir. Ama Asklepios Kheiron'dan öğrendiği hekimlik sanatının bütün sırlarına vakıf olmakla kalmaz, daha da ileriye gider ve ölüleri bile diriltmeye kalkar. O zaman yüce tanrı Zeus devreye girer ve Asklepios'un üstüne yıldırımlarını boca eder. Böylece Asklepios'un kibri doğayı ele geçirme hırsına dönüşünce yine doğa tarafından engellenmiş olur.⁴²

Hybris, tanrılar katında bile çatışmalara yol açar. Örneğin Asklepios'u koruyan tanrı Apollon, Zeus'a kızar ve insanlardan yana çıkarak Zeus'un yıldırımlarını hazırlayan Kyklopsları öldürür. Bir anlamda tekniğin ilerlemesi için tanrı tanrıya kafa tutar ve Asklepios'u diriltir.

Tekhné her ne kadar insanın *hybrisini* körüklese de, yine de onda ki çocukça saflığı bozamaz. Çünkü gelişim için insanın doğasındaki bu saflıkla beslenmek zorundadır. Yunan insanı hep çocuk kalmayı başaran bir toplumda büyümüştür ve bu anlamdaki bir çocukluk onun merak duygusunu ateşleyen bir unsur olmuştur. Bir Mısırlı rahip Solon'a "Ah, Solon, Solon! Siz Yunanlar hep çocuksunuz; aranızda yaşlı denebilecek bir Yunan yok," demiştir.⁴³ Bu hem onların hâlâ deneyimsiz, hâlâ yeni bir kültür olduğunu dile getiren bir ifadedeydi hem de hep yaratıcı, hep sorgulayıcı, hep genç, hep dinamik, araştırmacı, öğrenmeye aç, çatışan ve savaşan bir doğaları olduğunu

41 Bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, 6.1-148; Vergilius, *Georgica*, 4.246; Plinius, *Naturalis Historia*, 7.196.

42 Bkz. Homeros, *Ilias*, 4.215; Pindaros, *Pythia*, 3.1, 3.43, 3.61; Ovidius, *Metamorphoses*, 2.628.

43 Solon Mısır'ı ziyareti ettiği dönemde, Sais kentinde tanrıça Neith'in rahipleriyle karşılaşır. Bu rahiplerin yaşlılarından biri Solon'a "Ah Solon, Solon! Siz Yunanlar, hepiniz çocuksunuz, aranızda hiç yaşlı adam yok," der. Solon bununla ne kastettiğini sorunca, rahip ona şöyle yanıt verir: "Siz zihnen hep genç kalmışsınız. Kadim geleneklerden hiçbir bilgi miras kalmamış sizlere." Bkz. Platon, *Timaios*, 22b.

ima eden bir vurguydu. Çünkü Yunan insanı aklını kullanan her insan gibi yerinde duramıyordu, huzursuz ve haşarıydı. Bu duygu durumları kültürlerini atıllıktan, durgunluktan kurtarıyordu, bunun yanı sıra bir *agōn* (çatışkı) da yaratmıyor değildi, ama sonuçta *agōn* aklını kullanan bir toplumun en önemli özelliklerinden biriydi.

O halde *tekhnē*yi kullanmasını bilen adam, icat etmek için çocuk ruhlu olmak zorundadır. Bunun yanında dokuz Mousa'yla (Esin Perisi) da donatılmış olmalıdır; buna göre şiirle, tarihle, pandomimle, flütle, dansla, trajediyle, komediyle, gökbilimiyle esinlenmiş olmalıdır. Bunun anlamı, *tekhnē* sahibi bir adamın hem teknik bilginin hem de sanatın ustası olması gerektiğidir. Çünkü Mousalarla donatılmış insan, "araştıran, anlam arayan, yaşamı ve düzeni sorgulayan, kavramaya çalışan" insandır. Mousa kelimesi, *men* kökünden gelir. *Mainō* fiilinden türeyen *men*, "öğrenmek, araştırmak, algılamak, kavramak, alışkanlık kazanmak" demektir. Bunun yanında "uyarmak, kızmak, koparıp almak, ruhunda heyecan hissetmek, çılgınca araştırmak, çabalamak" anlamlarını da içerir. Latincedeki *mens* (zihin) kelimesi de Yunancadaki *men* köküyle bağlantılı olarak "akıl, ruh, düşünme yetisi" anlamlarına da gelir ve capcanlı, kıpır kıpır, hareketli bir kelimedir. Bu haliyle adeta yaratıcı insanın yerinde duramamasını simgeler.

Mousalardaki bu çılgın ruh, Yunan dünyasında tekniğin en önemli tanrılarından biri olan Apollon'la dizginlenir ve sınırlanır. Apollon frenleyici bir güçtür ve öyle olması gerekir. Bu anlamda "akıl" görevini üstlenir. Mousalar ise ruhun heyecanlı kısmını, yani duyguları simgeler. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle birlikte de üretim başlar.

Yunan mitolojisinde Mousalar şarap tanrısı Dionysos'u besleyip büyüten tanrıçalardır. Dionysos'la bağlantılı olmaları onların doğurduğu sanatın çılgınca bir ruhla, heyecanla ortaya çıktığının delilidir. Apollon ve Dionysos teknik ve sanatın yaratılmasında en önemli iki tanrıdır. Bu ikisinin özellikleriyle dolu olmayan bir insan, yaratıcı olamaz. Apollon insanın akıl yanı, Dionysos ise ufkun ötesini görebilen, heyecanlarla örülü, heyecan ve yaratıcılığını körukleyen duygu yanıdır.

Dionysos, Zeus'un oğludur. "Acı çeken, ölen ve sonra dirilen" bir ~~tanrı~~ modelidir. Çünkü Yunan söylence dünyasında vahşi güçler olarak gösterilen Titanlar tarafından gençliğinde öldürülmüş, parçalanarak yenilmiştir. Ancak Athena onun kalbini kurtarmayı başarmış, babası Zeus da onu yeniden doğurtmak için bu kalbi yutmuştur. Sonra da Titanları yıldırımıyla küle döndürüp bu külden insanı yaratmıştır. Bu anlatıda bizim için önemli iki unsur vardır. Birincisi, Titanların külünden doğan insanın doğasında titanca, vahşi ve şeytansı özellikler ile Titanların parçalarını yediği Dionysos'un tanrısal özellikleri iç içe geçmiştir. Öyleyse insan, doğasındaki bu şeytansı özelliklerden arınma yoluyla kurtulmak zorundadır. Bu da ancak tanrının gizemlerine erip onun gizem dininin gerektirdiklerini yerine getirmekle mümkün olur. İkinci unsur ise, Dionysos acı çeken, ölen ve dirilen bir ~~tanrı~~ olduğuna göre, Dionysosçu dinin taraftarları bu tanrının kaderine ortak olacaklarına inanırlar. Bu nedenle tanrı adına düzenlenen ayinlerde şaraplar içip müzikle kendinden geçen, çılgınca dans eden taraftarlar hezeyana kapılıp esrime haline geçince vahşi çılgınlıklar atarak tanrının acısına ortak olduklarını duyumsarlar. İnsanlar bu durumdayken kutsal saydıkları hayvanları parçalar, onların kanlarını şarapla karıştırıp içer ve etlerini çiğ çiğ yerler. Böylece Dionysos'un özünü ruhlarında hissedip yeniden dirileceklerine inanırlar. Bir anlamda tanrısallığı ya da ölümsüzlüğü bu şekilde tadarlar.⁴⁴

Yaratıcılık, Dionysos'un hizmetindeki varlıklarla, yani Mainaslarla⁴⁵ mümkündür. Bunlar tanrıya tutkun bir halde hep beraber aşka gelip dünyayı dolandırken, yaratıcılık adeta onların içindeki tanrısal solukla dışa vurulur. Dionysos'un kendisi işte bu soluğun kaynağıdır. Dionysos'un "şiirin en insancası sayılan" trajediye esin kaynağı olmasına neden olan bu durum tanrının soluğunun tek bir tanrısal güç olarak değil, kollektif bir güç olarak hissedilmesinden kaynaklanır. Çünkü bu anlamda Dionysos tüm bir insanlık halidir, yani insanlığın sürekli devinim hali. Yaşamın dalgalanmaları onun kişilik değiştirmelerinde ortaya çıkar. Bu dalgalanmaların insanlık

44 Bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, 3.310, 262-280, 288-318; Vergilius, *Georgica*, 4.521.

45 Bu kelime "aklını yitirmek, vecde kapılmak, kendinden geçerek tanrıyla özdeşleşmek veya tanrılaşmak" anlamlarına gelen *mainomai* fiilinden türemiştir.

dünyasında açtığı yaralar, yarattığı korkunç dramlar, facialar ve a-fetler trajedi denen o şaşırtıcı, tüyler ürpertici yaşam aynasında görünür kılınır. Dolayısıyla kişinin bilinçaltına ulaşabilmesi bu tanrının işlevlerinin kavranmasıyla mümkün olur. Tanrı Dionysos'un ve maiyetinin coşkusu, insanın doğayla bütünleşmesine ve cenneti bu dünyada yaşamasına neden olur. İnsanın Apollon yönü (aklı) ise işte tam da burada devreye girer. Çünkü Apollon insandaki ölçü ve dengeyi temsil eden bir güdüdür, insanın ruhunu mutlu edecek yolları ona gösterir. Apollon ve Dionysos'la simgelenen bu iki karşıt yön aslında Yunan tasarımıındaki insan ideali olan *harmonia*-nın, yani "karşıt kutupların dengeliliği"nin, başka deyişle "uyumlu birlikteliği"nin daha derin bir anlatımıdır.

Kısacası *tekhne* sahibi, bu zıtlıkları içinde barındıran kişidir. O ruhunun hem Apolloncu (akıl) yanını hem de Dionysosçu (duygu) yanını kullanmalı ve bu zıtlıktan yaratıcılığa ermelidir. Çünkü yukarıda da söz ettiğimiz gibi tekniğin anlamındaki zıtlık, yaratıcılığı körükleyen çatışmanın doğması için gereklidir. Çatışma olmadan herhangi bir ürün ortaya çıkmaz. Hiç şüphesiz bu çatışma denetimsiz kaldığında tehlikelidir ve kötülüğe yol açar. Denetlendiğinde ise uysal, eğilip bükülür bir hal alır. Teknik becerinin icatlara yol açması, dolayısıyla bir rekabet, bir yarış doğurması, insanlar arasında nifak tohumlarının da yerleşmesi demektir. İcat eden hünerli insan, hem insanlarla hem de tanrılarla sorun yaşar.

Örneğin Yunan mitolojisinin en ünlü teknik adamlarından Daidalos usta, eli her sanata yatkın, hünerli bir Atinalıdır. Baltayı, tesviye aletini, matkabı bulmuştur; yelkenliyi de onun bulduğu söylenir. Capcanlı heykeller yaratmakta üstüne yoktur. Bu becerikli usta, adı "acı çeken" anlamına gelen yeğeni Talos'la birlikte çalışır; çünkü icat eden adam sancı çeken, acı çeken adamdır. Talos da ustası gibi yaratıcıdır. Ölü yılanın dişlerinden testereyi icat etmiştir, tabii pergeli ve çömleği de. Ama Daidalos, yanında çalışan Talos'un kendisinden habersiz bir icada imza attığını görünce onu kıskanır ve **utup Akropolis'ten aşağı atar.**

Daidalos daha sonra Girit'e gider ve kral Minos'un sarayında iş bulur. Bu simgesel anlatım, *tekhne* kavramının Yunan'da artık çok



Daedalos ile oğlu Ikaros

daha farklı anlamlar kazanmaya başladığının ve karşımıza hem kurtuluş, hem ölüm hem de çözüm olarak, yani hem iyi hem de kötü sonuçlarıyla bütünsel bir döngü olarak çıkacağını habercisidir. Şöyle ki: Daedalos'un Minos'un sarayında yaşamaya başladığı dönemde Minos'un karısı Pasiphae bir boğaya âşık olur. Boğayla ilişkiye girmek ister ve Daedalos'un yardımına başvurur. Daedalos onu bir ineğe dönüştürürse bu ilişkinin gerçekleşeceğini anlar ve tahtadan bir inek maketi yaparak kadını bunun içine sokar. Pasiphae inek kılığında boğayla birlikte olur ve bu birliktelikten Minotauros adında yarı insan yarı boğa bedenli tuhaf bir yaratık hasıl olur. Daedalos, karısının yaşadığı bu yasak ilişkiyi duyunca kral Minos'un

bu tuhaf yarattığı öldüreceğini anladığından, yine tekniğini kullanarak bir *labyrinthos* icat eder, yani karmakarışık yollarıyla içinden çıkılması çok zor bir dehliz yaratır ve Minotauros'u içine yerleştirir. Böylece onu gözlerden uzak tutmuş olur. Bu yaratım, tekniğin icat ettiği "anlaşılması ve içinden çıkılması en güç mekân"dır.⁴⁶

Ama sonunda her şeyin farkına varan kral Minos Daidalos'u cezalandırır ve onun teknik dehasını kendi icat ettiği bu labirentin içine hapseder. Daidalos'un oğlu Ikaros da buraya kapatılır ve babasıyla aynı kaderi paylaşmak zorunda kalır. Ama teknik, gelişimi durdurmamaya programlanmış bir süreçtir. Daidalos kapatıldığı, yani baskı altına alındığı kendi yaratımı olan bu karmaşık mekândan yine kendi becerisiyle kurtulur, çünkü içinden çıkılmaz bir mekân icat eden *tekhne* ondan kurtulma becerisini yine kendinde içerir. Cesaret ve hayal gücü en güç zamanlarında bile *tekhnenin* yardımına koşan iki kavramdır. Labirentten en iyi kurtuluş da uçmadır. Bunu bilen Daidalos kuş tüylerini küçükten büyüğe doğru sıralar ve birer kanat haline getirir; büyük tüyleri birbirine iplerle bağlarken küçükleri de balmumuyla tutturur. Yarattığı bu kanatları hem kendisine hem de oğlu Ikaros'a takarak Girit'ten havalanır. Yunan'da *tekhne* sahibi adam içgüdülerinin, yani sezgilerinin sesini dinleyen ve karşı karşıya kaldığı kritik anlarda bilgi birikimini hemen devreye sokarak hiç düşünmüyormuşçasına çarçabuk yapılması gereken şeye karar veren adamdır.⁴⁷ Bu an, kişinin kendi bilgisiyle tamamen baş başa kaldığı bireysel bir andır ve sorumluluğu tümüyle bireyin kendisine aittir. Bu an, aynı zamanda içgüdülerin ya da sezgi gücünün de devreye girdiği andır ki, yüzyıllar sonra Nazianzuslu Gregorius sezgi gücüne *tekhne tekhnōn* (sanatların sanatı) diyecektir.

Ancak *tekhne* sahibi bir adam, istese de istemese de haddini aşmaya meyillidir ve Daidalos'un kanat yaparak uçma ve uçarak özgülleşme fikri de ne olursa olsun doğa karşısında haddini aşmadır.

46 Bkz. Apollodoros, *Bibliothekē*, 2.6.3, 3.1.4, 3.15.8; Apollodoros, *Epitome*, 1.8, 1.12-14; Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 4.76.1, 4.77.1, 4.77.6; Herodotos, 1.170; Hyginus, *Fabulae*, 39, 40, 244; Ovidius, *Fasti*, 4.284; Strabon, 6.3.3.

47 Kritik anda (*kairos*) karar verebilme yetisi, özellikle hekimlik, denizcilik ve politika sanatında çok önemlidir. Kişi elindeki sanatın bütün kurallarını ve ilkelerini bildiği gibi, özel bir durumda karşılaştığında bu bilginin gerektiği kadarını o duruma uyarlamasını da bilmelidir.



Ikaros'un Düşüşü

Peter Paul Rubens, *The Fall of Icarus*. 1636, Royal Museums of Fine Arts of Belgium, Brussels, Belgium.

Bu yüzden Daidalos tam kurtulduklarını sanırken, yolculukları sırasında oğlu Ikaros uçuş hızını denetleyemeyip güneşe doğru yükselince, yani sınırı iyice aşınca kanatlardaki balmumu güneş ışınlarıyla eriyiverir ve Ikaros denize düşüp boğulur.

Daidalos'un yanı sıra yanardağların, yanardağ patlamalarının, madeni ateşle işlemenin, madenciliğin, işlenmiş demirin, sanayinin ve savaş aletleri yapımının tanrısı Hephaistos da bizi tekniğin bir başka ücra köşesine götürür. Ateşi kullanarak görkemli silahlar, birbirinden muhteşem sanat eserleri, ziynet eşyaları yaratan Hephaistos çekiç, örs, kerpeten ve çift yanlı baltanın da mucididir. Zeus'un kıskanç, huzursuz, hırçın ve inatçı karısı Hera'nın babasız yarattığı bir tanrıdır. Görünüşü çirkin, ayağı topaldır; dik ve güçlü bir boynu, kıllarla kaplı bir göğsü vardır. Seke seke yürür ve en güzel tanrıçalara âşık olur. Aşk tanrıçası Aphrodite'ye bile âşık olmaya cesaret eder, ama hep aldatılır. Zeus'a, yani baş tanrıya bir başkaldırı ola-

rak doğan bu tanrı, tanrıların ve insanların kendisine güldüğü, ama başları sıkışınca yardımına başvurmaktan çekinmediği bir tanrıdır. Yani bu tanrıdan hem tiksiniir hem de onsuz olunamaz.

Bu tanrının en büyük marifetlerinden biri belki de Zeus'un buyruğuna uyarak Pandora'yı, tutkunun somutlaşmış halini, yani kadını yaratması olmuştur. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, Prometheus'u ateşi çaldığı için cezalandırmak isteyen Zeus ilkin Hephaistos'u yanına çağırmış, ona çamurdan bir insan yaratmasını ve içine insan sesi koymasını emretmiştir. Aşk tanrıçasını çağırmış, ona da bu yaratılanın içine aşkın bütün çekiciliğini koymasını buyurmuştur. Athena'yı çağırmış, ondan bildiği bütün hünerleri, özellikle de el işlerini öğretmesini istemiştir bu kadına. Son olarak da Hermes'i çağırmış ve onun içine köpek yüreği koymasını ve onu bir tilkinin kurnazlığıyla donatmasını buyurmuştur. Böylece dünyadaki tüm kötülüğün Hephaistos'un ustalıklı çamurdan yarattığı bu varlıktan doğmasına neden olmuştur; yani teknik, bir anlamda kötülük için kullanılmıştır.

Sonuç olarak Hephaistos, başka deyişle Pandora'yı yaratan hüner (ya da teknik) her şeye rağmen insanlığın yardımına da koşmakta hiç gecikmemiş, değişik amaçlara hizmet eden icatlarıyla yeri geldiğinde kavgalara, çatışmalara neden olduğu gibi, yeri geldiğinde de çıkan bu kargaşayı yine kendisi önlemiştir; çünkü o aynı zamanda hünerinin hâkimiyetindeki ateşin parıltısı ve yaydığı ışığın birer simgesi olan güzel sanatların da tanrısıdır. Evlenecek kızların başını süsleyen ve bütün görkemiyle parıldayan taşlar yapmış ve el hüneriyle kabalığı incelikle, zulmü iyilikle dengelemiştir. Böylece Hephaistos örneği mitolojide *tekhnē*nin kavga eden, dalaşan, dehşet saçan, ama sonunda *harmonia*yı sağlayan özelliğini kanıtlayıcı bir simge olmuştur.

4. Doğada Ceza, Dönüşüm ve İnsan Olmanın Anlamı

Tekhnē sahibi (pratik bilgiyle donanımlı) insanların, hatta tanrıların birbiriyle giriştiği öldüresiye rekabet bize Yunan mitolojisinin bir başka özelliğini daha gösterir. Bu özellik dönüşüm (*metamorphōsis*)

özelliğidir. Mitolojik anlamda ölüm, gelişimi asla durdurmaz. Bu düşünce, teknolojide hiçbir şeyin bitip tükenmediği, aksine hep bir başka şeye dönüştüğü ve böylece sürekli bir gelişim olduğu fikriyle paralel gider. Nasıl mı? Yukarıda kendisinden bahsettiğimiz Arakhne, tanrıçaya kafa tutmasının bedelini bir örümceğe dönüşerek öderken, icatlarıyla ustası Daidalos'un şimşeklerini üzerine çeken Talos bunun cezasını bir keklige dönüşerek çeker.

Tüm bu hikâyeler, özellikle Yunan mitoslarındaki doğa, ölüm, ceza ve ödül kavramlarının ne olduğunu ve mitolojideki dönüşümün ne anlama geldiğini çözümlememize, dolayısıyla Yunan'ın başlangıçtaki, yani mitolojik çağındaki doğa fikrini kavramamıza olanak tanır; aynı zamanda o dönemde Yunan'daki ahlak anlayışını değerlendirmemize de yardımcı olur.

Ünlü Romalı edebiyatçı Publius Ovidius Naso (İÖ 43-İS 17/18) Yunan mitolojisinin dönüşüm hikâyelerini bir araya getirdiği *Metamorphoses* (Dönüşümler) adlı eserinde Yunan'ın mitolojik doğa anlayışını *omnia mutantur, nihil interit* (her şey değişir, hiçbir şey yok olmaz)⁴⁸ diyerek birkaç kelimeyle açıklamıştır. Bu tek satırı çözümlmek, o çağın doğa, insan ve diğer canlıları anlamlandırma çabasına vakıf olmak, özellikle insan bedeni ve ruhunun mitolojik gizemini çözmek demektir.

Çünkü bu ifade bize her şeyden önce her an devinen ve değişen canlı doğada yaşam ve ölümün iç içeliğini, beden ve ruhun birbirine kenetlenmişliğini, doğada varolan bir şeyin asla yok olmayacağını gösterir. Bir şiir dizesi olan bu ifadeyi hafifçe silkelediğimizde harfler birden diğer dizelere doğru kaymaya başlar, ta ki bütün dizeler birbirine örülene ve gökkuşağının bin bir menevişli rengine bulanmış, varlığın mucizevi biçim alışlarını yansıtan gizemli bir doğa tablosu yaratana değin. Doğanın her köşesi soluk alıp vermeye başlar; göğün mavisini, güneşin kızılı, ışığın sarısı, yaprağın yeşili birbirine geçer. Sonunda derin vadiler, ışık sızmayan ormanlar, sık dallı ağaçlar, kıvrıla kıvrıla akan dereler, hafif hafif esen meltemler, yedi kat açan güller birer büyümlü beden oluverir gözümüzün önün-

48 Ovidius, *Metamorphoses*, 15.165. Bu ifade, eserin Pythagoras'ın düşüncelerinin dile getirildiği dizelerinde geçmektedir. Bkz. Montserrat (ed.) 1998: 87.

de. Her bir görünüm, capcanlı doğanın kolu bacağı olur; rüzgâr çıktığında iki yana sallanan ağaçlar gibi hareketli ve esnektir. Sınırlar kalkmıştır, her an ve her yerde bir şeyler başka bedenlere geçip can bulur. Varolan her şey değişir, başkalaşır, asla ölmez. Ölüm ruhun kabuk değiştirmesidir, yok olmak değil. Ruh orada burada her an gezinir, kâh insan olur, kâh hayvan, kâh bir çiçek, kâh bir ağaç, bir kuş ya da bir taş, hatta bazen sadece bir ses.

Bu bağları çözülmüş doğa betimlemesi, başlangıçta insanın yüzüne serpilene su damlaları gibi ferahlatıcı görünür, ama başkalaşım örnekleri alt alta sıralandığında ve derin bir bakış açısıyla irdelendiğinde, gerçeğin hiç de öyle olmadığı anlaşılır. Her şeyden önce değişimin sürekli oluşu dikkatimizi böyle bir incelemeye sevk eder. Sonunda görülür ki, bu doğada dönüşüm ya da başkalaşım gelişigüzel değildir, bedenlenmeler rastgele olmaz; aksine doğanın mitolojik mantığı içinde her şeyin belirli bir düzeni vardır ve değişim bu düzeni korumak adına gerçekleşir. Ölümsüzlük söz konusudur, ama nasıl bir ölümsüzlük? Her şey değişir, hiçbir şey yok olmaz, ama nasıl bir yok olmama?

Başkalaşımın bu kendine özgü mantığını kavrayabilmek için ilkin doğanın bedenlenmesine bakışlarımızı çevirmemiz gerekir. Hesiodos'ta olduğu gibi Ovidius'ta da doğa *khaostan*, yani o yüce boşluk, o gönül bulandıran burgaçtan yaşam alır ve bir anda *kosmos* olarak bedenlenir. Önce Gaia (Toprak) basılan zemin olur, yani doğanın ayakları. Sıra sıra sivrilen dağlar doğanın başı olup yükselir. Sonra doğadaki ilk başkaldırı gerçekleşir ve doğanın tepesi olan Ouranos (Gökyüzü) Gaia'dan ayrılır. Ardından karaları kuşak gibi çeviriverir o koca deniz ve böylece doğa her yöne sere serpe yayıldıkça yayılır. Ardından ağaçlar, nehirler, tanrılar, insanlar ve diğer canlılar bu dekorda yerlerini alır. Kımıldamaz, biçimsiz, düzensiz ağır bir yığından soluk alıp veren, zıtlıkları içinde barındırdığından hareketli olan düzene, başka deyişle *kosmosa* geçiş böylece tamamlanır. Artık her şey kıpır kıpır, esnek ve eğilip bükülebilir haldedir. Bu hareketi ve yaşam soluğunu sağlayan, ona içkin olan zıtlık yığınının kendisidir. Karanlıktan aydınlığa, sevgiden nefrete, sıcaktan soğuğa, ıslaktan kuruya, sevinçten hüzne, güzelden çir-

kine değişimler yaşanır; ama asla canlıdan cansıza geçilmez. Başlangıç vardır, ama son yoktur. Düzenin bozulmasını yok edecek her eylem görkemli bir tepkiyle yanıt bulur ve asla *khaosa* geri götürececek bir düşünceye ya da harekete geçit verilmez. Çünkü doğanın yasası her şeyi bir arada tutmaya yöneliktir, dağılmaya izin yoktur. Gerektiğinde, fırça darbeleriyle yaratılmış izlenimi veren bu hayal dünya birden akıl almaz şiddet gösterilerine sahne olup kendini her daim korur.⁴⁹

Kosmosa geçildikten sonra bütün canlılara hâkim olabilecek yapıda bir canlının doğması uygun görünür ve yaşanan dünyanın çok daha iyi olması adına insan doğar. Ama ne olduysa bundan sonra olur ve insanın diğer canlılara göre ruhsal ve bedensel farklılığı *metamorphōsisin* (dönüşümün ya da başkalaşımın) habercisi olur. İnsan, tanrısal özle donanmış ruhuyla ve göge ağan bedeniyle doğada dimdik duran tek canlıdır. Bu duruş, onu bütün diğer canlılardan ayırdığı gibi, onun buyurgan, isyankâr ve denetlenemez yapısına da davetiye çıkarır.⁵⁰

Metamorphōsisin özünü anlamamızda etkin olan bu dizeleri, Ovidius'un zihninde insan bedeninin doğanın bütün biçim alışlarında en önemli belirleyici olduğunu ortaya çıkarır ve başkalaşarak bambaşka bedenlere dönüşmenin insanın asıl bedeninden kopuş olduğunun altını çizer. Konuyla ilgili başkalaşım örneklerini tek tek gözden geçirdiğimizde,⁵¹ aralarındaki nüanslara rağmen hepsinin ortak noktasının *dik duruştan aşağı bakan eğik duruşa geçişin*⁵² sancısının duyumsatılmak istenmesi olduğu kavranır. Bu durum Ovidius'un Yunan-Roma'nın mitolojik dünyasına bir ödül ve ceza kavramı getirdiğini, başka deyişle başkalaşıma özgü bir ahlak anlayışı yerleştirdiğini gösterir. Aslında buna *insanın asıl doğasını korumaya yönelik bir önlem alış* demek daha doğru olabilir.

Başkalaşımın düzenindeki ödül ve ceza hem insana hem de insani yanlışlara düşen tanrılara yöneliktir.⁵³ Doğadaki yok olmamayı

49 Bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, 1.5-88, 89-150, 151-162, 253-312.

50 Ovidius, *Metamorphoses*, 1.76-88.

51 Özellikle insandan hayvana geçiş aşamasını anlatan örnekler.

52 Bu geleneksel bir görüştür. Bkz. Aristoteles, *Peri Poiêtikês*, 2.363, 477-488, 657-675, 829-832; 4.412-413, 576-589; 5.465-467; 8.712-719; 9.367-393; 11.731-735; 13.565-569; 14.91-100.

53 Yunan mitolojisinde Daphne'ye yönelik büyük tutkusuna yenik düşen ve kızın direnmesi-

sağlayan sevgi bağıni koparmaya yönelik her niyet ve eylem karşıt bir tepkiyle yanıt bulup cezalandırılırken, bu bağı korumaya yönelik her niyet ve eylem dönüştüğü bedenle anamlanır ve ödüllendirilir.

Başkalaşan bedenlerin her birinin kendine özgü bir hikâyesi vardır. Bu hikâyeden hareketle başkalaşan bedenın önceki ve sonraki halinin özellikleri düşünıldüğünde, başkalaşım anlam kazandığı gibi başkalaşım nedeninin bir ödül ya da ceza, hatta belki de hem ödül hem de ceza olduğu açığa çıkar. Sonuçta doğanın düzeni içinde insanların, hatta tanrıların nelere izinli olup nelere izinli olmadığı da belirginlik kazanır.

Doğa, tanrısal özden pay alan ruhun yıkıma yönelik yanlış düşüncesini ve eylemini affetmez ve bunu bedenleri bir hayvana ya da herhangi bir canlıya dönüştürerek yanıtlar. Ama özellikle insanın söz konusu olduğu dönüşümlerde, başkalaşım anında içine girdiği yabancı bedende insan, yine insan gibi düşünmesini sürdürür. İşte bu durum büyük sancıyı da beraberinde getirir ve başkalaşan beden ne sahiden insan olur ne de sahiden hayvan.

Örneğin Arkadia kralı Lykaon'un tanrıtanımazlığı, kana susamış ve isyankâr tavırları, kendisinin bir kurdun bedeninde yaşamaya mahkûm edilmesine yol açar.⁵⁴ Başkalaşım anında Lykaon giysilerinin bir posta, kollarının da bacaklara dönüşmesiyle bir kurt görünümünü kazanır. Ama bu dönüşen varlık insan gibi düşündüğünden ilkin konuşmaya başlar, ama sonra aniden konuşmanın yerini

ne karşın onu ne pahasına olursa olsun elde etmek için peşinde koşan Apollon örneğinde ya da karısının kıskançlığının başına türlü dertler açacağını bile bile Io'yla ilişkiye giren Iuppiter'in hikâyesinde olduğu gibi. Bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta, Ovidius'un hikâyelerinde tanrı-insan hayvan arasındaki geleneksel sıralamanın olmamasıdır.

54 Arkadia'nın efsanevi kralı Lykaon, Pelasgos ile Meliboeia'nın oğludur. Ovidius'un naklettiği hikâyeye göre (*Metamorphoses*, 1.198, 218-239) Lykaon ülkesine gelen tanrılar tanrısı Iuppiter'i tanımazlıktan gelir ve ona tapınan halkla alay eder. Üstelik tanrının tanrılığını denemeye kalkar ve Iuppiter gece yarısı uykuya daldığında aniden saldırıp onu öldürmeye kalkışır. Bununla da yetinmeyip bir tutsağın boğazını keser ve bedeninin hâlâ sıcak olan bazı organlarını kaynar suya atıp haşlar, bazılarını da ateşte kızartır. Sonra da getirip yemek diye tanrının önüne koyar. Iuppiter durumu anlayınca intikam ateşi tüm benliğini sarar ve yıldırımlarıyla kralın evini ve bütün ev halkını yerle bir eder. Büyük bir korkuya kapılan kral ardına bakmadan kaçır ve kuş uçmaz kervan geçmez kırlarda kendine sığınak arar. Sonunda büyük bir değişime uğrar ve kurda dönüşür (ayrıca bkz. Apollodoros, 3.8). Bazı mitolojik anlatımlarda, Lykaon'un Iuppiter'e yemek olarak sunduğu et, kendi oğullarından Nyktimos'tur (Clemens Alexandrinus, *Protreptica*, 2.36; Nonnus, *Dionysiaca*, 18, 20; Arnobius, 4.24).



Lykaon

Hendrik Goltzius, *Lycaon*, 1589.

uluma alır.⁵⁵ Köpük köpük köpürmeye başlar ağzı, eski huyu olan katletme tutkusuyla koyunlara saldırır, kana susamışlığından aldığı zevk kat kat artar. Bu yeni bedende hâlâ insan bedeninden izler vardır.⁵⁶ Örneğin hâlâ kır saçlıdır; suratı hâlâ o korkunç vahşi biçimini korumakta, gözleri de hâlâ ateş solumaktadır;⁵⁷ ama artık bu varlık ne kurttur ne de insan. Başka deyişle artık o ne başka biridir ne de kendisi.

Bu iki beden arasında sürekliliğini koruyan tek şey, Lykaon'un yabancı bir bedene geçmesine neden olan, kan dökmekten keyif alan ruhudur. Bir tek bu huy değişmez, hatta Lykaon bu isteğini bol bol giderebileceği özellikte bir hayvanın bedenine sahip olur. Kişinin görünmez karakteri, iç yaşantısı, başkalaşan bedene yansımıştır ve en önemlisi kişi hâlâ insan aklına sahip olduğu için girdiği bedende ki tutsaklığının farkındadır, ama tuzağa düştüğü bu bedene sadece içten bakabilmekte, dıştan ne durumda olduğunu görememektedir.⁵⁸

55 Ovidius, *Metamorphoses*, I. 233.

56 Ovidius, *Metamorphoses*, I. 237.

57 Ovidius, *Metamorphoses*, I. 218-239.

58 Pythagorasçıların öğretilerinde başat konular olan ruh/beden ikiliğini ya da ruhun bedende hapis olduğuna ilişkin düşünceleri Ovidius'un *Metamorphoses*'inde aramak yanlış doğrudur.

Benzer bir olay büyücü Kirke'nin adasında Odysseus'un adamlarının geçirdiği başkalaşımda yaşanır.⁵⁹ Adasına çıkan konukları büyük bir konukseverlikle karşılayan Kirke'nin dost canlısı tavrına kanan gemiciler, büyülü otlarla hazırlanan şarapları içtikçe içerler. Sonunda doymazlık, sınır tanımazlık dönüşümü başlatır; adamların hepsi birer domuz olur. Bu başkalaşımı yaşayıp daha sonra bu durumundan kurtulan ve yeniden insan olan Makareus'un anlattıkları, açıklamaya çalıştığımız konuyu aydınlatan iyi bir örnektir.⁶⁰

Tanrısal eliyle bize sunduğu içki kupalarını aldık,
bir dikişte içtik susuzluktan kavrulmuş dudaklarımızla,
tam o anda (utansam da yine de anlatacağım),
o korkunç tanrıça değneğiyle dokundu başımızın tepesine,
kıllarım çıkmaya başladı birden, diken diken,
konuşamaz oldum, kelimeler yerine boğuk boğuk hırıltılar çıkarmaya
başladım,

bedenim yüzümle birlikte yere eğildi bütünümle,
hortum gibi uzayıp sertleştiğini hissettim burnumun,
kat kat kas oldu boynum, şiştikçe şişti,
az önce dudaklarıma içki götürdüğüm ellerimle,
iz bırakır oldum artık yerlerde.
Çok geçmeden bir domuz ahırına kapatıldım,
aynı dönüşümü geçirenlerle birlikte (ne büyük bu büyü'nün gücü böyle!)
bir tek Eurylokhos'u gördüm orada, asıl insan haliyle:
bir tek o işememişti içki kupasını, verildiğinde eline.

Makareus'un yabancı bir bedene dönüşmesinde yaşadığı insani acı, utanç ve pişmanlık, insan bedeninden hayvan bedenine geçerken hissedilen güçsüzlük bütün ayrıntılarıyla duyumsatılıyor Ovidius'un bu dizelerinde. Bunun karşısı durum, domuz bedeninden insan bedenine geçişte yaşanan huzur ve sevinci de Makareus'un dönüşümünde bütün çıplaklığıyla görüyoruz. Odysseus Kirke'nin

Ovidius'ta başkalaşan beden sadece bir tuzaktır, ruh için bir hapis değildir. Bkz. Montserrat (ed.) 1998: 88.

59 Yurduna dönmek için fırtınalı denizler aşan Odysseus, bu zorlu yolculuk sırasında adamlarıyla birlikte büyücü kadın Kirke'nin Aiaia adasına çıkar. Romalı yazarlar bu adayı İtalya'nın batı kıyısında bulunan Cape Circaeum'daki Circeo dağıyla özdeşleştirir. Bunun nedeni söz konusu dağın eteklerinin bataklıkla ve denizle çevrili olmasıdır. Adasına ve sarayına gelen konuklarını bütün güzelliği ve sevecenliğiyle karşılar Kirke. Her zaman yaptığını yine yapar ve türlü türlü otları balla bulayıp şaraplara katarak büyülü içkiler hazırlar. Susuzluktan kuruyan dudaklara öyle iyi gelir ki bu içkiler, konuklar doymak bilmez, içtikçe içer. Sonunda doymazlık, sınır tanımazlık dönüşümü başlatır; adamların hepsi birer domuz olur.

60 Ovidius, *Metamorphoses*, 14.277-287.



Circe ve birer domuza dönen Odysseus'un adamları

Bonaventura Genelli

isteğini yerine getirip onun eşi olmayı kabul edince, büyücü kadının bütün öfkesi diner ve bir düğün armağanı olarak Odysseus'un dostlarını yeniden insan biçimine dönüştürür; böylece insan bedenine geri dönüş başlar. Bu geçişi şöyle nakleder Makareus:⁶¹

Hiç bilmediğim otlardan şifalı sular serpti bu kez üstümüze,
çevirdi değneğini vurdu tepemize,
büyülü sözler söyledi, tamamen ters az önce söylediklerine.
Söyledikçe de biz yerden kalkıp başladık dikilmeye,
kollarımız döküldü, toynaklarımız yeniden ayak oldu,
omuzlarımız yerine oturdu, kollarımız da önceki haline büründü;
ağlaşarak sarıldık Odysseus'la birbirimize,
boynuna atıldık önderimizin, az önce ağzımızdan hiç çıkmayan kelimeler
bu kez ona duyduğumuz saygımıza tercüman oldu.

İnsan olmaktan çıkmak, dik duruşu ve insanca sesi yitirmektir. Bu iki örnekte gördüğümüz ve bunlar gibi pek çok değişim hikâyesinde tanık olduğumuz gibi,⁶² insan olmak, dik duran bir insan bedenine ve kendini ifade yetisine sahip olmakla eş tutulmakta; insanlıktan

61 Ovidius, *Metamorphoses*, 14. 299-307.

62 Örneğin Aktaion'un hikâyesi.



Aktaion

İtalya, Caserta Sarayı, Büyük Şelalede yer alan heykel grubundan bir ayrıntı.

çıkmaksa bu iki yetinin kaybı olarak görülmektedir. Başkalaşım sırasında hayvana dönüşen insanın kendi görüntüsünü yitirmesi, girdiği bedeni içinden hissedip dışarıdan kendisine bakamaması, sonuçta tavırlarına hâkim olamaması insan duygulanımının hayvan bedeniyle ayaklar altına alınmasıdır. Ona dışarıdan bakan, onun o olduğundan habersizdir ve ona yabancıdır;⁶³ üstelik kişinin kendisi de kendisine tamamen yabancıdır.

Vernant'ın bir tespitine göre insanın bireysel kimliğinin iki önemli görünümü vardır: Adı ve sesi.⁶⁴ Ovidius'un insanın hayvana dönüşümünü anlatan hikâyelerinde bu iki görünüm de silinir. Yabancı bedene giren kişinin, onu diğerlerinden ayıracak ve ona insan olduğunu duyumsatacak ne adı vardır ne de sesi.

63 Montserrat (ed.) 1998: 86.

64 Vernant 1989: 40.

Avcı Aktaion dereye yıkanan tanrıça Artemis'i çıplak gördüğü için tanrısal gazaba uğrayıp konuşma yetisini yitirir ve yavaş yavaş bir geyiğe dönüşür. Kafasında boynuzlar çıkar, kulakları geyik kulaklarına dönüşür, elleri de ayakları haline gelir. Bütün derisi benek benek olur. Yüreğine de ürkek bir geyiğin korkusu ekilir. Hızla koşmaya başlar birden, ne olduğunu anlamadığından niye bu kadar hızlı koşabildiğine şaşırır kalır. Berrak bir su birikintisinde kendini gördüğünde ancak başına geleni anlar. "Ah zavallı ben!" demeye yeltenir, ama hiçbir kelime dökülmez dilinden, sadece inler; inlemesi söz olur ve birden yanaklarından yaşlar süzülür, ama o yanaklar da onun değildir artık. Değişmeden kalan sadece zihnidir.⁶⁵ Şimdi ne yapmalıdır, insan gibi eski evine mi gitmelidir, yoksa geyik olduğunu kabul edip ormana geri mi dönmelidir. Utanç bir yanda, korku bir yanda, öylece kalakalır. Ama bu durum da uzun sürmez. Uzaktan köpeklerinin kendisine doğru hızla koştuklarını görür. Ne yapacağını şaşırır ve bir zamanlar kendisinin o sadık köpekleriyle av peşinde koştuğu yerlerde bu kez kendisi bir av olup koşmaya başlar. "Aktaion'um ben! Sahibinizi tanımadınız mı?" diye çığlık atmak ister büyük bir özlemle. Ama sözleri bu özlemini gideremez.⁶⁶ Çünkü köpeklerinin karşısında Aktaion adında bir beden yoktur artık. Köpekler sırtına çullandığında ve hepsi birer parça koparmaya başladığında ise geyik bedeninden öyle bir inilti çıkarır ki, insanca olmadığı gibi tam bir geyik olmadığı için de geyik sesi bile değildir bu inilti, ama dağların ta doruklarını titretir. Tanrılara yakaran bir insan misali dizlerinin üstüne çöker, sessizce döndürür yüzünü köpeklerine. Yardım ister gibi uzatmak ister kollarını. Bu arada yaşanan bu felaketten habersiz arkadaşları Aktaion'u aramakta ve Aktaion diye bağırıp onu yanlarına çağırmaktadır, sanki o çok uzaklardaymış gibi. Aktaion, adını duyar duymaz sesin geldiği yöne çevirir başını. Arkadaşları böyle bir avı kaçırdı diye Aktaion'un orada olmamasına söylenip dururlar. Keşke gerçekten orada olmasaydı, ama heyhat oradadır. Keşke hiç görmeseydi, hiç hissetmeseydi köpeklerinin vahşi ısırmalarını.⁶⁷

65 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.201.

66 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.230.

67 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.247.

Ruhun bir hayvanın bedenine geçtikten sonra insan bedeninde ki kendini ifade etme özgürlüğünü yitirişi, yabancı bedenin içinde attığı çığlıkla kendini belli eder. Ama bu çığlık zihinsel bir çığlıktır, dışa yansımaz. Kollarını, bacaklarını insan bedeninde olduğu gibi rahatça oynatmak ister, ama oynatamaz. İç sıkıcı bir kısıtlanmışlık, bir smırlanmışlık söz konusudur. İnsanken başka bedene geçmek üzere olan ya da geçmiş olanların tek düşündüğü, kendilerinin birer zavallı olduğudur. Kişilerin aklını başından alan mükemmel bir biçim, yerini daracak bir meskene terk etmiştir.

Berrak bir pınarın sularına yansıyan hayalini gördüğünde aklı başından giden Narkissos ne kadar haklıdır kendine âşık olmakta. Ama onun hikâyesinde de insanken insan olmanın anlamını bilmezlik söz konusudur.⁶⁸ Oysa daha doğduğu anda kusursuz bir güzelliğe sahiptir Narkissos. Hatta o kadar ki o yıllarda bir su perisi bile âşık olmuştur ona. Bir biliciye sorar anası, olgunluk yaşlarını görebilecek mi diye; bilicinin yanıtı kısa ve çarpıcıdır: "Eğer kendini hiç tanımazsa."⁶⁹ Boşa konuştuğu sanılır bilicinin yıllar yılı. Ama umulmadık bir olay biliciyi haklı çıkarır: Narkissos on altı yaşına geldiğinde, genç bir delikanlı oluverir. Birçok genci ve genç kızı kendisine âşık eder. Bir gün bir genç kızın ahım alır ve kız tanrılara şöyle yakarır: "Öyle âşık ol ki bir gün, âşık olduğunu asla elde edeme."⁷⁰

Ama Narkissos o kadar kibirlidir ki, hiçbir genç kızı ya da oğlanı görmez gözü, hatta kendini bile. Bir gün bir sesin peşine takılır, ormanın derinlerine sürüklenir. Gümüş gibi ıslık ıslık, dupduru bir pınar çıkar karşısına. Kıyısına uzanır yavaşça, eğilir suya ve o anda gördüğü güzellik karşısında dili tutulur. Bir süre sessiz kalıp sadece bu yansıyı seyreder şaşkınlıkla. Yansı da konuşmadan aynı ifadeyle ona bakar. Biraz daha eğilir, gözlerine bakar, sonra lüle lüle saçlarına, yumuşacık yanaklarına, mermer beyazı boynuna. Ümitsizce o hayali ister, istediği kendisidir. O hayali över, övdüğü kendisidir. O hayali ararken kendisini arar. Öpmeye kalkar sonra, ama o hayal bu kez su olur dudaklarından akar; ellerini uzatıp yakalamak ister, yal-

68 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.339-510.

69 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.348.

70 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.405.

nızca hayalin boynuna değebilir. Gördüğünü tanımaz, bilmez. Ama gördüğü neyse, onun için yanıp tutuşur:⁷¹ “Ah budala çocuk! Aradığın şey hiçbir yerde; dönsene kendine, dön bak; hayran olduğun şey, orada olmayacak ki döndüğünde! Baktığın şey sadece bir hayal, yansıyan bedeninden bir gölge; kendi bedeni yok ki onun. Seninle gelir, seninle kalır, seninle gider, tabii sen gidebilirsen.”⁷² Ama nafile, ayıramaz gözlerini o boş, o bedensiz hayalden; gözleri erir gibi akar o görüntüye. ‘Söyleyin ey ormanlar!’ der, ‘Benim kadar sevdi mi hiç kimse burada böyle; yüzyıllardır buradasınız söylesenizel Büyüledim bu biçime, işte görüyorum, ama beni büyüleyeni göremiyorum ve bulamıyorum. Bütün genç kızların âşık olduğu ben, şu sudaki çocuk gibi hiç ışık saçmıyorum. Hiç bu kadar dostça bakmadım. Güldüm mü gülüyor, gözlerimden yaş süzülürken onun da yanaklarından damla damla akıyor yaşlar. Konuşunca dudaklarını kıpırdatıyor, ama hiç sesi gelmiyor kulaklarıma. Tanrım, bu benim! Bunu hissediyorum, kendi hayalim bu, biliyorum. Kendime olan aşkımdan yanıp tutuşuyorum. Ne yapacağım şimdi, ağlamam mı gerekir, ağlayan ben olduğum halde? Arzulamam mı gerekir, kendimi arzuladığım halde? Ölüm ne ki artık benim için, sevdiğimle birlikte yaşayacağıma göre! Bir bedende soluk alacağıma göre!’”⁷³ Yeniden aynı hayale bakar ve gözyaşları akar suya, bu kez bulanır hafifçe sular, hayal de karışır aralarına. Giden hayalin ardından, yazık, o da suya süzülür; insan biçiminden kopar ve dışı bembeyaz yapraklarla kaplı sarı bir nergise dönüşür.

Bir çiçek bile olsa insandan dönüşen ruh, ölümsüzlüğü o kusursuz insan bedeninde yaşamayı özler; Apollon’u, bir tanrıyı bile ardından koşturan, o muhteşem silüetin içinde; meltemlerle savrulan o dağınık, upuzun saçların, o incecik bileklerin, o kar beyazı omuzların ve ıslıl ıslıl yanan gözlerin, yani şiddeti estetiğe dönüştürecek kadar etkili o mükemmel biçimin.

Sonuç olarak güneş, antik liman kenti Miletos’tan ışımaya başladığında, bütün trajik varoluşunu sergileyerek doğanın karşısına

71 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.406-431.

72 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.432-436

73 Ovidius, *Metamorphoses*, 3.442-473.



Kendi görüntüsüne âşık olan Narkissos
François Lemoyne, Hamburger Kunsthalle.

geçip “*Arkhe* nedir?” diye soran bilge Thales, işte zihnin ilk katmanıyla, yani mitolojik düşünme katmanıyla doğanın kendisine çizdiği sınırı aşmaya çabalayan bir dünyanın çocuğuydu. Yarısı yanmış fragmanlardan edindiğimiz bilgilerle listesini çıkarmaya çalıştığımız Thales gibi yaşamım doğayı okumaya ve doğa hakkında bilgi edinmeye adanmış diğer bilgeler de öyle. Bunlar mitolojik şiir geleneğini çelişkilerinden soyarak farklı tarzda ele alıp tarafsız gözlem yapmaya ve düşünceyi nedensel bağlamlar içinde biçimlendirmeye gayret eden ilk gerçek düşünce adamlarıydı. Aslında doğurtmaya çalıştıkları, mitolojinin tanrılarına ve topluma sessiz ve derinden bir başkaldırıydı; iliklerine kadar birey olduğunu duyumsamaydı; ölümlü olduğunu bildiği halde ölümsüzmüşçesine sürgit düşünme ve yaşamaydı; hayal gücünün sınırlarını zorlama, doğayı ve kendini tanımaya duyulan derin bir tutku ve bundan alman görkemli hazdı; başka deyişle felsefenin kendisiydi.

Ama burada şu soru da sorulabilir: Thales ve diğer doğa düşünürleri felsefe sahnesinde görüldüğünde, Homeros ve Hesiodos, yani mitolojik düşünce bitmiş miydi? Hiç şüphesiz, hayır. Ama artık Homerosçu bir hikâye, çoğu felsefecinin felsefeyi ve felsefi eğitimin önemini dile getiren örneklerine sadece malzeme oluştuyordu. Örneğin Aristippos tüm dallarda eğitim görüp de felsefeyi bir yana itenleri Odysseus’un sadık karısı Penelope’nin taliplerine benzetiyordu;⁷⁴ çünkü ona göre bu tür insanlar bütün hizmetçi kızları elde etmişlerdi etmesine, ama evin hanımını, yani Penelope’yi henüz elde edememişlerdi.

74 Diogenes Laertios, 2.8.79.

II. Bölüm

SOKRATES-ÖNCESİ FELSEFE

1. Miletoslular

Evin hanımına, yani Penelope'ye benzetilen felsefeyi ilk elde etmeye çalışanlar, bir Yunan kolonisi olan ve Küçük Asya'nın Ege kıyılarında yer alan İonia'da ve İonia'nın özellikle Miletos ve daha başka kentlerinde yetişen doğa düşünürleri ya da ilk evrenbilimciler olmuştur. Yaşadıkları dönem felsefe tarihine 19. yüzyıl âlimlerince "Sokrates-öncesi Dönem" olarak kazanmıştır. Çünkü bu düşünürlerin geliştirdiği düşünceler ve kullandıkları sırf gözleme dayalı yöntemler ile Sokrates (İÖ 470-399) ve sonraki düşünürlerin geliştirdiği felsefe ve felsefi yöntemler arasında büyük bir ayrım olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir.¹ Ama şu da bir gerçektir ki, İonialı filozoflar tarih sahnesine çıkmamış olsalardı, Batı felsefesinin temel direkleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların da ortaya çıkması olanaksız olacaktı.

Felsefe tarihinde Miletos Okulu (İÖ 6. yüzyıl) olarak bilinen okul Thales, Anaksimandros ve Anaksimenos'in doğayla ilgili gözleme dayalı bilgilerle örülü düşüncelerinden bina edilmiştir. Söz konu-

1 Cohen, Curd & Reeve (ed.) 2011: 1.



Yedi Bilge

su düşünürlerin felsefenin temelini oluşturmalarının nedeni ise, Homeros ve Hesiodos'tan farklı olarak doğayı mitolojik bir yaklaşımla değil, akılcı ve bilimsel bir yaklaşımla ele alıp incelemeye başlamış olmalarında ve bu konuda, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, geleceğin verdiği cevaplarla yetinmeyip "Evrenin ilk ilkesi, yani *arkhē* nedir?" şeklindeki ilk felsefi soruya verdikleri yanıtlarda yatar. Onlar "tek olanı, bütün varlıkların değişmez maddi ilkesini" aramaya başlayarak Yunan felsefesinin doğumunu müjdelemişlerdir.

Miletoslu düşünürlerin ilki, Miletos Okulu'nun kurucusu olduğu gibi felsefenin ve bilimin kurucusu olarak da görülen Thales'tir. İÖ yak. 625 ila 545 yılları arasında yaşadığı düşünülen ve kimilerine göre Fenikeli soylu bir aileye mensup, kimilerine göre ise Miletos'un has vatandaşı olan² Thales Yunan'ın Yedi Bilge'sinden biridir. Bu yüzden Thales'e geçmeden önce kendisinin de dahil olduğu Yedi Bilge'yi tanımak gerekir.

Geleneğe göre Yunan'ın Yedi Bilge'si³ olarak adlandırılan kişiler, İÖ yak. 620-550 yılları arasında yaşamış ilk düşünürlerdir. Bunlara İÖ 6. yüzyılın düşünürleri de denir. Sonraki yüzyıllarda bilgece söyledikleri sözlerle tanınan bu düşünürler Miletoslu Thales, Myti-

² Herodotos, I.170; Diogenes Laertios, I.22.

³ *Hoi hepta sophoi* ya da kısaca *Sophoi*.

leneli Pittakos, Prieneli Bias, Atinalı Solon, Lindoslu Kleobulos, Khenailı Myson, Spartalı Khilon ve Korinthoslu Periandros'tur. Bunlar hakkında ilk yazılı belge Platon'un *Prōtagoras* adlı diyalogunda yer alan Sokrates'in sözleridir. Şöyle der Sokrates:⁴

Hepsi Sparta eğitimine hayrandı ve hepsi bu eğitimle yetişti. Kısa ve öz deyişleri hafızlara kazındı. Her birinin ağızından özellikle şu deyiş hiç düşmedi: 'Kendini bil ve hiçbir şeyde aşırıya kaçma!' İşte bu tür deyişlerle felsefi düşünme tarzı eskiler arasında çok yaygındı

Demek ki antik dünyada felsefi düşünme, Sokrates'in de belirttiği üzere, söz konusu Yedi Bilge'nin insanlara ahlaki tavsiyeler niteliğindeki kısa ve öz deyişleriyle başladı. Bu deyişlerin en tanınmışlarını şöyle örnekleyebiliriz.⁵

Lindoslu Kleobulos (Rodos adasındaki Lindos kentinin tiranı, İÖ yak. 600):

Ölçülülük en iyi şeydir.
Zihninizi iyi bir şeyle meşgul edin.
Düşüncesiz veya kaba olmayın.
Erkek çocukları kadar kız çocuklarını da eğitin.
Jimnastik yapın.
Konuşmacıdan ziyade dinleyici olun.
Erdeme dost, kötülüğe düşman olun.
Adaletsizlikten kaçınınız.
Hazza yenik düşmeyin.
Hiçbir şekilde şiddete başvurmayın.
Kendi denginizle evlenin; çünkü karınız sizden üstün olursa, akrabaları efendiniz olur.
Zenginken kibirli olma, dara düşersen de kendini hakir görme.
Kaderin dönekliğine asaletle katlanmayı öğrenin.

Atinalı Solon (Atina demokrasisini biçimlendiren yasa taslaklarını hazırlayan yasa koyucu, İÖ 594):⁶

Sözler davranışların aynasıdır.
En güçlü ve en muktedir olan kraldır.
Asla yalan söyleme.
Saygın hedeflerin peşine düş.
Dost edinirken aceleci davranma, edindikten sonra da yüzüstü bırakma.

4 Platon, *Prōtagoras*, 342e-343b.

5 Diogenes Laertios, 1.89 vd; Strabon, 14.2.11; ayrıca bkz. Stobaeus, *Florilegium*.

6 Diogenes Laertios, 1.58 vd.

Emir vermeden önce itaati öğren.
İyiye salık vermeye bak, arkadaşının hoşuna gideni değil.
Akıllı kılavuz al.
Kötü arkadaştan kaçın.
Tanrıları onurlandır, büyüklerine hürmet et.
Büyük işlerde herkesi memnun etmek imkânsızdır.⁷

Spartalı Khilon (Spartalı siyaset adamı, İÖ yak. 560):⁸

Dilini tut, özellikle de resmi bir ziyafette.
Kimseyi tehdit etme.
Kendini bil.
İyi gününden ziyade kötü gününde dostunun yanında ol.
Düğününde abartıya kaçma.
Yaşlılığa hürmet et.
Kendi güvenliğinin için akıl danış.
Haksız bir kazançtansa, kaybı göze al.
Başkasının felaketine sevinme.
Güçlüyken merhametli ol.
Altının saflığı mihenkle sınanır; insanın iyisi, kötüsü de altınla.
Dilin düşünceni aşmasın.
Öfkene hâkim ol.
İmkânsız hedefleme.
Kanunlara uy.
Ölmüşleri bahtlı kişiler olarak öv.
Konuşurken el kol hareketi yapma ki seni deli sanmasınlar.
Sükûnetini koru.
Ölmüşlerinizi iyilikle yad edin.

Miletoslu Thales (İlk düşünür ve matematikçi, İÖ 585):⁹

Varolanların en eskisi tanrıdır, çünkü yaratılmamıştır.
Evrenden âlâsı yok, çünkü tanrının eseri.
Mekândan daha büyüğü yok, çünkü her şeyi içine alır.
Zihinden hızlısı yok, çünkü her yeri aşar.
Zorunluluktan güçlüsü yok, çünkü her şeyin hâkimidir.
Zamandan daha bilgisi yok, çünkü her şeyi açığa çıkarır.
Kendini bil.
Haksız kazançtan sakın.
Ölümlle yaşam arasında fark yok.
Yalan yeminin zinadan farkı yoktur.
En zor iş, kendini bilmektir.
En kolay iş, öğüt vermektir.
Tanrısallık, başı sonu olmamadır.
İnsanın görebileceği en tuhaf şey, yaşlı bir tirandır.

7 Plutarkhos, *Solôn*, 25.5.

8 Diogenes Laertios, I.68-71.

9 Diogenes Laertios, I.35 vd.

En mutlu insan sağlıklı bir bedene, uyanık bir zihne ve uyumlu bir tabiata sahip olandır.
En iyi ve en doğru yaşam şekli, başkasında ayıpladığımız şeyleri yapmamakla mümkündür.¹⁰

Lesboslu Pittakos (Lesbos adasındaki Mytilene kentinin yöneticisi; devlet yönetiminde soylu sınıfın hâkimiyetine gem vurmaya, halkı söz sahibi yapmaya gayret etmiştir, İÖ yak. 600):¹¹

Zamanını bekle.
Şimdi affet ki, sonradan pişman olma.
Bağışlama, intikamdan evladır.
İyi olmak zor iş.
Tanrılar bile kadere karşı gelemmez.
Ayinesi iştir kişinin.
En iyi şey, elindeki işi yapmaktır.
Zaferlerini kan dökmekten kazan.
İyi insanı kılı kırk yararak ararsan asla bulamazsın.
Yapacaklarını hemen söyleme ki, yapamazsan millete maskara olma.
İntikam tanrıçasından¹² korkuyorsan, kimsenin felaketine gülme.
Emanete hıyanet etme.
Ne dostun ne de düşmanın hakkında kötü konuş.
İtidale müptela ol.
En güvenilir olan karadır; en güvenilmezi ise deniz.

Prieneli Bias (Siyaset adamı ve kanun koyucu, İÖ yak. 570):¹³

Çoğu insan kötüdür.
Şanssızlığı kaldıramayan kişi, sahiden şanssızdır.
Elde edilemeyecek şeylerin meftunu olmak ruhun hastalığıdır.
Hayatı bugün ölecekmişsin gibi kısa, hiç ölmeyecekmişsin gibi uzun yaşa.
Dostlarını bir gün onlardan nefret edecekmişsin gibi sev, çünkü insanların çoğu kötüdür.
Bir işe başlarken ağırdan al, ama başladın mı da sıkı sıkı sarıl.
Akla değer ver.
Tanrıların varlığını kabul et.
Bir insan değersizse, zengindir diye onu övme.
İsteğine zorbalıkla değil, ikna ederek ulaş.
Sevaplarını tanrılardan bil.
Düşünmeden konuşma ki, deli sanmasınlar.
Gençliğinden yaşlılığına kadarki seyahatinde bilgelik yolluğun olsun.

10 Ayrıca bkz. Herodotos, 1.74.1, 1.75.4; Platon, *Theaitētos*, 174a; Plutarkhos, *Solon*, 2.4, 12.6; Strabon, 14.1.7

11 Diogenes Laertios, 1.74 vd; ayrıca bkz. Platon, *Prōtagoras*, 339 vd; Strabon, 13.1.37-39.

12 Nemesis.

13 Diogenes Laertios, 1.82 vd.

Korinthoslu Periandros (Korinthos'a altın çağını yaşatan tiran, İÖ 625-585):¹⁴

Hiçbir şeyi para için yapma, bırak para kazanç peşinde koşan
tüccarın olsun.

Emniyette olmak isteyen tiran korumalarına sadakat gösterir,
silahlara değil.

Ruh dinginliği, güzel şey.

Atılganlık, tehlikelerini de beraberinde getirir.

Kazanç, soysuz bir şey.

Demokrasi, tiranlığa tercih edilmeli.

Zevkler gelir geçer, şeref baki kalır.

İyi gününde ölçülü ol, kötü gününde akıllı.

Dostlarının iyi gününde nasılsan kötü gününde de öyle ol.

Söz verdin mi arkasında dur.

Sır verme.

Suçluları ıslah etmekle kalma, suça meyilli olanları da ıslah et.

İşte bu veciz söz söyleme geleneğinin, başka deyişle pratik düşünüşün en önemli temsilcilerinden biri olan ve tarihçi Herodotos'a göre ailevi kökleri Fenikelilere dayanan Thales,¹⁵ Mısırlılardan edindiği matematik bilgisini de devreye sokarak evreni bir bütün olarak incelemeye başladı ve evrenin ilk nedeninin (*arkhē*) ne olduğuna mitolojik hikâyelerden bağımsız bir yanıt aradı.

Miletos Okulu'na ve Sokrates-öncesi bütün diğer düşünürlere göre *arkhē* maddi bir şeydi ya da maddeden (*hylē*) yapılmıştı; her şey bu maddeden çıkıyor ve ona geri dönüyordu. Bu süreç içinde o maddi varlık, temel varlık olarak kalıyor, yalnız halleri değişiyordu ve bu temel varlık tekti. Bu yüzden Miletos Okulu'na mensup düşünürlere monist görüşü savunan düşünürler (Tekçiler) denir. İşte bu monist düşünürlerin ilki olan Thales bu maddi varlığın su (*hydōr*) olduğunu iddia etti.

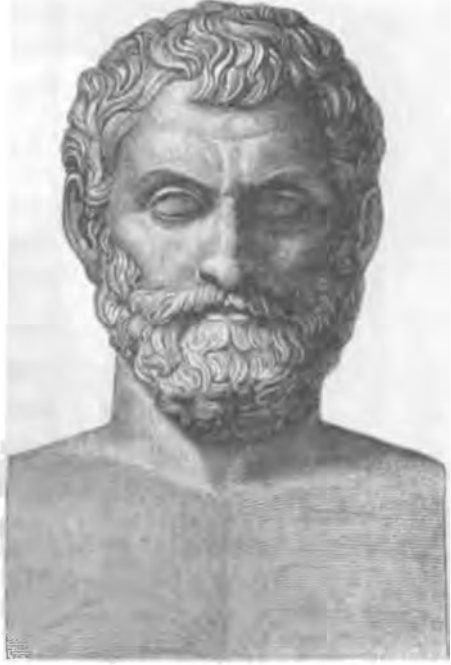
Ondan kalan iki fragmandan birinde "Su her şeyin ilk ilkesidir (ya da ilk nedenidir)," yazılıydı. Çünkü Thales'e göre suda bitmez tükenmez bir yaşam gücü vardı ve bir ağaç kütüğü nehirde nasıl yüzüyorsa, dünya da suyun üzerinde öyle yüzmekteydi.¹⁶

¹⁴ Diogenes Laertios, 1.94 vd; ayrıca bkz. Herodotos, 1.23.3.48 53, 5.92 vd; Hyginus, *Fabulae*, 194, 221. Aristoteles, *Politika* adlı eserinde (5.1304a32) Periandros'tan bahseder, ama onu Yedi Bilge arasında saymaz. Platon da *Protagoras* adlı eserinde (343a) ondan Yedi Bilge olarak söz etmez.

¹⁵ Herodotos, 1.170.

¹⁶ Aristoteles, *Peri Ouranou*, 2.294a28 34.

Aristoteles'e göre Thales'in bütün varlıkların temelinde su olduğunu söylemesinin nedeni, bütün canlıların ve bitkilerin yaşamak için suya gereksinim duymalarıdır ya da varlıkların tohumunun (*semen*) ve besininin nemli olmasıdır. Nem, varlıkların yaşamını sürdürebileceği ısıyı üretir ve sürdürür. İşte bu nemin kaynağı da sudur.¹⁷ Ayrıca suyun doğası, onun katı, sıvı, buhar (gaz) gibi farklı farklı şekiller almasını sağlayacak niteliktedir ve bu yüzden bu anlamda onun doğasına sahip başka hiçbir şey yoktur.



Thales

Ernst Wallis, *Illustrerad Verldshistoria*, Vol. 1, Stockholm, 1875-9.

Thales'ten kalan ikinci fragmansa şöyledir: "Her şey tanrılarla (*daimōn*) doludur."

Bu fragmana göre Thales için doğada tanrısal olmayan, yani yaşam gücü bulunmayan hiçbir şey yoktur; her şey canlıdır, yani her şeyde yaşam gücü vardır. Örneğin mıknatıs taşı canlıdır, çünkü demiri çekebilir. Her şeyin kaynağı suysa ve her şey sudan çıkmışsa, o zaman su ilkesi bir tanrıdır, yani yaşamsal güçtür.

Thales aynı zamanda bir gökbilimciydi; bir senede 365 gün olduğunu göstermiş, yaz ve kış gündönümlerini hesaplamıştı. Ama belki de en önemlisi İÖ 28 Mayıs 585 tarihinde gerçekleşen güneş tutulmasını önceden bilmişti.¹⁸ Çünkü bu bilgi sonradan Batı düşüncesi geleneği içinde "felsefe ve bilimi başlatan ilk bilgi" olarak değerlendirilecekti.¹⁹ Bunun yanında takımyıldızlar hakkında da çok ge-

¹⁷ Aristoteles, *Metaphysika*, 1.3.983b17-27.

¹⁸ Herodotos, 1.74.

¹⁹ Cohen, Curd & Reeve (ed.) 2011: 1.



Anaksimandros (Atina Okulu adlı tablodan bir ayrıntı)
Raphael, *The School of Athens*,
Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, Vatican, 1510-11.

niş bilgi sahibiydi Thales, hatta Güneş ve Ay'ın tahmini boyutları hakkında bile fikir yürütmüştü. Onun bu gök sevdası, Platon'da çok hoş bir hikâyeye bürünerek anlatılmıştır: Thales bir gün başını göğe çevirmiş yıldızları gözlemliyormuş ki, birden bir kuyuya düşüvermiş. Muzip bir Trakyalı köle kız da onunla dalga geçmiş; yukarıda, göklerde ne olduğunu bilmek isterken önünde, ayağının altında ne olduğu göremeyecek kadar çılgın biri diye.²⁰

Thales'in öğrencisi ve takipçisi olan Miletoslu Anaksimandros ise (İÖ 610-546) Miletos Okulu'nun ikinci önemli üyesidir ve *Peri Physeōs* (Doğa Üzerine) adlı eseri onun "doğaya ilişkin eser kaleme alan ilk Yunan olarak" tarihe geçmesine neden olmuştur.²¹

Biz Anaksimandros'u özellikle bu eserden kalan fragmanlardan ve büyük olasılıkla bu kitabı okumuş olan Theophrastos'un aktarımlarından tanıyoruz ve yine bu kaynaklardan onun evren, evrenin kökeni ve ilk biçimiyle ilgili görüşlerini, gök cisimleri, doğa olayları, astronomi, meteoroloji ve biyoloji gibi bilimlerinin ilk halleri ve coğrafya hakkında ne denli bilgi sahibi olduğunu ve yaşamı boyunca bu konularda ne denli uğraş vermiş olduğunu anlıyoruz.²² Yunan'ın ilk güneş saatinin ve ilk yıldız haritasının da yaratıcısı olduğunun söylenmesi ve günümüze ulaşmamış olan ilk dünya haritasını (*mappa mundi*) çizme denemesi bunun bir kanıtıdır.

20 Platon, *Theaitetos*, 174a.

21 Themistius, 12A7; bkz. Barnes 1982: 14.

22 Burnet 1920: 37.



Anaksimandros'un elimize ulaşmamış olan dünya haritasının tahmini çizimi

(Kaynak: John Mansley Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy*, Houghton and Mifflin, 1968).

Anaksimandros'un ağaçların dallanıp budaklanarak gelişmesi-ne ve kabuklarının soyulmasına dair yaptığı gözlemler, insanoğ-lunun kökenini açıklamasına ışık tuttu. Ona göre insandan başka tüm canlılar doğdukları andan başlayarak kendilerine bakabili-yorlardı, ama insanoğlunun uzun bir süre bakıma ihtiyacı vardı. Anaksimandros'un tahminine göre ilk insanlar çocukluklarını di-kenli bir ağaç kabuğuna sarılmış şekilde geçiriyor ve birer balığa benziyorlardı, dolayısıyla suda yaşıyorlardı.²³ Ergenlik döneminde kabuklarını soyuyorlar ve dışarı çıkıp kuru toprağa, yani kendi ken-dilerini koruyabilecekleri bir çevreye ilk adımlarını atıyorlardı.²⁴

Anaksimandros'un evren anlayışı Thales'ten çok daha ayrıntılı ve çok daha farklıdır. Her şeyden önce dünyayı destekleyen hiçbir şeyin olmadığını söyler, bu yüzden Thales'in yaptığı gibi dünyanın üzerinde durduğu bir destek aramaz. Çünkü dünya her şeye eşit uzaklıkta olan bir yerdedir. Sonra ona göre evrenin ilk ilkesini bizim gözlerimizle gördüğümüz dünyadaki bir öğeyle, yani su ya da ateş gibi bir öğeyle

23 İnsanın ilk atalarını balığa benzeten Anaksimandros, bu yüzden balık yemeyi de yasaklar.

24 Kenny 2006: 5-7.

özdeşleştirmek hatadır. Varlıkların ana ilkesi sınırsız ve tanımlanmamış olmalıdır. Anaksimandros bu şekilde düşündüğünden “*Arkhe* nedir?” sorusuna Thales’ten değişik bir yanıt vermiş ve evrenin temelinde yatan bu ilkeyi *apeiron* (sonsuz ve sınırsız olan) olarak adlandırmıştır. Bu ilke tanımsızdır ve her şeyin başlangıcıdır; yani doğmamış, yaşlanmaz, yok olmaz, ölmez olandır. Ama Anaksimandros’un bu ilkeyi “mekân içinde sonsuzca yaygın olarak düşündüğü” sanılır, “zaman içinde başlangıcı ya da sonu olup olmadığını düşündüğü” bilinmez.²⁵ Bu ilke, sonradan Aristoteles’in de belirttiği gibi, varolan evreni (*kosmos*) meydana getiren maddi bir nedendi belki.²⁶

Anaksimandros’a göre evren sıcak-soğuk, kuru-yaş vb gibi karşıtlıkların savaş alanıydı. Bazen bir çift karşıt diğerine üstün gelir, bazen de diğer bir çift karşıt buna üstün gelirdi; yani sürekli birbirleriyle çatışıyorlardı, ta ki birinden biri yok oluncaya ve diğerine dönüşünceye değin (örneğin günün geceye, kışın da yazaya dönüşmesi gibi). Bunlar, Anaksimandros’un şiirsel ifadesine göre “zamanın hakemliğinde adaletsizliklerinin cezalarını çekiyorlar ve birbirlerinin verdiği zararın tazminatını ödüyorlardı.”²⁷ Sıcak ve soğuk ilk ortaya çıkan zıtlıktı; kozmik bir yumurtadan ve ezeli-ebedi bir maddeden hayat bulmuştu. Sonra bunlardan ateş ve toprak çıkmış ve varolan evrenin (*kosmos*) temelini oluşturmuştu. Başka deyişle Anaksimandros’a göre evren zıtlıkların birliğinden oluşmuştu.

Anaksimandros’un öğrencisi ve takipçisi olan Anaksimenes ise (İÖ yak. 546-525) Miletos Okulu’nun üçüncü doğa düşünürüdür. O da Anaksimandros gibi *arkhe*’nin “tek, sonsuz ve uçsuz bucaksız” olduğunu söylemiş, ama bunun belirsiz değil de, belirli olduğunu ifade ederek Anaksimandros’tan ayrılıp Thales’e yaklaşmıştır. Böylece Thales’in *arkhe*’nin su olduğunu iddia etmesine benzer şekilde Anaksimenes de *arkhe*’nin maddi bir şey olduğunu belirtmiştir. Anaksimenes’e göre bu maddi şey “hava”dır (*aer*). Hava, ona göre dünyanın üstünde durduğu şeydir. Bu görüşüyle de Thales’e benzermektedir.

25 Kenny 2006: 7.

26 Kenny 2006: 7.

27 Fr. 12 B1 DK.

Hava ilk haliyle görünmez bir yapıdadır, ama hareket etmeye başladığında ve yoğunlaştığında görünür olur, çünkü ilkin rüzgâr (veya buğu), sonra bulut, ardından su olur ve en sonunda daha da yoğunlaşır ve kalınlaşır, ta ki toprak (veya çamur) ve taş olana değin. Havanın en seyrek haliyse ateştir. Her şey havanın seyreilmesi ve yoğunlaşması sonucunda meydana gelir.²⁸ Bunu basit bir deneyle herkesin anlayacağı şekilde kanıtlamaya çalışır. Önce dudaklarınızı büzün, sonra ağzınızı iyice açıp avucunuza üfleyin, ilkin sıcak bir hava, ardından soğuk bir hava hissedeceksiniz der.²⁹

Ona göre hava sonsuza değin canlılığını koruduğu için tanrı-sallığın, yani yaşamsal gücün tüm özelliklerine sahiptir, dolayısıyla varolan her şeyin nedenidir. Kısacası Anaksimenes'e göre hava tanrısaldir ve tanrılar da dahil olmak üzere her şeyi kendi içinden doğurur.³⁰

Ayrıca yine ona göre bizim ruhumuz da havadan oluşmuştur ve bedenimizin bir arada durmasına, dağılmamasına neden olur.³¹ Tıpkı havanın tüm dünyayı çepeçevre sarmasına benzer bir durumdur bu. Anaksimenes bu şekilde insan bedenini dolduran havayı insan ruhuyla (*psykhē*) bir tutmuş olur ve bizim ruh kavramıyla ilk kez karşılaşmamızı sağlar. Ayrıca doğada tüm canlıların ruhu olduğunu belirterek canlı ve cansız ayırımını da ilk kez yine o gündeme getirir.

Anaksimenes'in doğa, evren vb hakkındaki diğer düşünceleri ise şöyle özetlenebilir: Yeryüzü ve Güneş gibi göksel cisimlerin hepsi tepsi gibidir ve havanın üzerinde durur; yıldızlar yeryüzünün çevresinde dolandır. Ay ışığını Güneş'ten alır; depremin nedeni yeryüzüdür.

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'e, kısacası Yunan felsefesinin bu ilk üç düşünürüne *hylozoist* de denir. Çünkü hepsi canlı bir ana maddeye inanır. Ama onlardan kalan bilgilerin eksikliği bize ancak bölük pörçük bilgi yığınlarından bir derleme olanağı verdiğinden bu maddelerin bu düşünürlerin zihinlerindeki gerçek özelliklerinden tam olarak haberdar olmamızı engeller.

28 Fr. 140-141 KRS.

29 Fr. 143 KRS.

30 Fr. 144-146 KRS.

31 Fr. 160 KRS.

Sonuçta bunlar kelimenin tam anlamıyla gerçek doğa düşünürleri ya da gerçek doğabilimciler olmasa da, mitolojik hikâyeler yazan kişiler de değildir. Henüz mitosları tamamen arkalarında bırakmamışlardı belki, ama onlardan uzaklaşmak yoluna girmişlerdi. Bu yüzden kelimenin tam manasıyla filozof değillerdi, ama zaten o dönemde henüz *philosophia* (felsefe) kelimesi de yoktu. Bu düşünürler sadece bilimin doğuşunu müjdeleyen fikirlerin sahipleriydi. Ayrıca gözlemciydiler, ama onların gözlemlerinde felsefenin, bilimin ve dinin öğeleri birbirinden henüz ayrılmamıştı.³²

2. Pythagoras ve Pythagorasçılık

Miletos Okulu'nun araştırdığı maddi tözün insan doğasındaki ahlaki yansısını, dolayısıyla devletteki yansısını bulma aşamasında ortaya çıkan³³ ve *philosophia* (felsefe) kelimesini ilk kez Yunan dünyasına, dolayısıyla tüm Batı dünyasına tanıtmayla felsefe tarihinde önemli bir yer edinen Pythagoras, İÖ yak. 570 yılında İonia'da, Ege Denizi'nin bir adası olan Samos'ta doğmuştur. Orta yaşlarında İtalya'nın güneyinde yer alan Kroton kentine göçmüş ve burada kendi adıyla anılan yarı dinsel yarı felsefi bir okulun kurucusu olmuştur. Kroton'un siyasal yaşamında da önemli roller üstlenmiş, ama bir isyan hareketi sonucunda bu kentten sürülüp Metapontum yakınlarında bir yere yerleşmek zorunda kalmış, hayatının son anına kadar da burada yaşamıştır.

Kendisinin bizzat kaleme aldığı hiçbir eser günümüze kalmadığından, hakkında söylenenlerin çoğu ya çok abartılı övgülerle ya da alaycı yergilerle doludur. Kimliği ve düşünceleriyle ilgili antik metinlerin yazılı belgelere değil, sözlü aktarımlara dayanması ve her şeyden önemlisi Pythagoras'ın düşüncelerini sembolik bir dille ifade etmesi, hakkında kesin ve sağlam bilgiler edinilmesini zorlaştırmıştır. Bu yüzden özellikle de öğretileri söz konusu olduğunda bunların hangisinin birebir kendisine, hangisinin öğrencilerine ya da taraftarlarına ait olduğu hep tartışma konusu olmuştur.

³² Kenny 2006: 9.

³³ Barker 1964: 53.



Pythagoras (Atina Okulu adlı tablodan bir ayrıntı).
 Raphael, *The School of Athens*, Stanza della Segnatura,
 Palazzi Pontifici, Vatican, 1509.

Pythagoras'la ilgili bilgiler toplam altı ana kaynaktan elde edilmiştir ve bu kaynakların ilk üçü Tarentumlu Aristoksenos, Messanah Dikaiarkhos ve Tauromeniumlu Timaios'a ait olup İÖ 4 ve 3. yüzyıllara tarihlenen metinlerdir; diğer üçüysse Diogenes Laertios, Porphyrios ve Iamblikhos'un İS 2 ve 3. yüzyıllara tarihlenen metinleridir.³⁴

³⁴ Hermann 2004: 34.

Büyük adamların yaşamöyküleri de büyük olacağından, zamanında hem doğal görünümü, hem bilgeliği hem de belagatli konuşmalarıyla insanları kendisine hayran bırakan Pythagoras bütün bu kaynaklarda adeta bir tanrı yerine konur ve yaşamöyküsü efsanelerle dokunur. Bu yüzden Pythagoras'ı Pythagorasçılardan ayırıp şahsen tanımak zor iştir. Yine de klasik metinlerin ortak noktalarından hareket edilirse ve Pythagoras hakkındaki mitolojik söylemler, yani onu iki yüz yedi yıl sonra Hades'ten çıkıp insanlar arasına karışan olağanüstü biri olarak yansıtan, hayvanları bile eğitip dize getirdiğine ve bu şekilde açgözlü bir boğayı bakla yememeye ikna ettiğine ya da vahşi mi vahşi bir ayıyı insanlara zarar vermemeye yemin ettirdiğine dair söylemler şöyle bir silkelenirse, ortaya çıkan manzaranın hemen yüzeyinde felsefeyle hemhal olan kişilerin ezbere bildikleri o klişeleşmiş bilgilere ulaşılır; yani Pythagoras'ın felsefe (*philosophia*) kelimesini ilk olarak "bilgelik sevgisi" (*philia tēs sophias*) anlamında kullandığına ve kendisine "bilge" demek yerine ilk kez "bilgelik dostu" (*philosophos*) dediğine, felsefe tarihinde Thales'le başlayan Miletos Okulu geleneğini Yunan-Doğu düşüncelerinin adeta karması olan Kroton Okulu geleneğiyle geliştirdiğine ve her şeyin kökenini maddi olmayan bir ilkeye, sayılara indirgeyerek Thales'ten ve diğer maddeci, monist düşünürlerden ayrılıp Orpheusçu öğretilere kaydırıldığına, geometri ve aritmetik üzerine bir deha olduğuna, bir dik üçgende hipotenüsün karesinin dik kenar karelerinin toplamına eşit olduğunu ilk onun keşfettiğine, ruhun ölümsüzlüğü ve ruhgöçüyle ilgili öğretiyi (*metempsychōsis*) Yunan felsefesine onun tanıttığına, Sabah Yıldızı'yla Akşam Yıldızı'nın birbiriyle aynı olduğunu ilk kez onun açıkladığına.³⁵

Söylemler biraz daha silkelenip manzaranın biraz daha derinine inildiğinde, bu kez Pythagoras'ın Yunan-Doğu etkileşimli eğitimiyle ve kendisini hem felsefe, hem bilim hem de din alanında eşit şekilde yetiştirishiyle aslında dönemin Yunan'ının kulağına yabancı bir ses olduğu ve bu özgün sesiyle Güney İtalya kentlerinin sosyal ve siyasal tarihinde önemli bir rol oynadığı da ortaya çıkacaktır. Manzaranın dibine ulaşıldığındaysa, ne öğrettiğinden çok nasıl öğrettiği,

35 Diogenes Laertios, 8.12-14.

Yunan'ın *barbaros* (yabancı) dediği ve bir o kadar da merak ettiği o yabancı diyarlardan edindiği bilimsel ve dinsel bilgileri ne şekilde aktarıp da öğrencisiyle arasında kopmaz bir gönül bağı, başka deyişle kendisine *ipse* (bizzat kendisi) ve söylediği her şeye *ipse dixit* (bizzat o dedi) dedirtecek kadar yoğun bir birliktelik kurduğu aydınlanır.

Pythagoras'ın her şeyin temelini sayıya, hatta bire indirgediği felsefesinin doğasında da zaten bu birlik açıkça kendini gösterir. Çünkü ona göre şeyler arasındaki bağlantılar, sayılar arasındaki bağlantılara eşittir. Bunun da nedeni sayılar arasındaki bağlantıların her şey için geçerli, temel bağlantılar olmasıdır; dolayısıyla bir şeyi anlamak demek, diğerini de anlamak demektir. Bu yüzden ikisi aslında bir ve aynıdır.³⁶

Pythagoras Okulu'nun ana dayanağı olan bu düşünce, evrenin düzenini anlamayı kolaylaştırdığı gibi evrenin parçalarını, dolayısıyla insanın doğasını, onun kurduğu kentleri, toplumları ve yasaları da anlamayı kolaylaştırır. Mutlak Bir (monad), sayısal düzene sarsılmazlık, tutarlılık ve değişmezlik katan en mükemmel öncülse, evrendeki her şey için en mükemmel öncüdür ve bu Bir'den sadece sayılar değil, aynı zamanda sayılar arasındaki bağlantılarla açıklanan şeylerin doğası çıkıyorsa,³⁷ o zaman Bir'e vakıf olmak her şeyin doğasına vakıf olmaktır. Çünkü Mutlak Bir'in kendiliğinden esnek, her yöne eğilip bükülen yapısı, onu pınar başını tutan bir kavram yapmakla kalmaz, düşünülebilir olan herhangi bir bileşimin yapıtaşına haline getirir ve bu anlamda her şeyi birbirine benzer kılar. Şeyler parçalarına ayrılabilir, o parçaların her biri bir birim olduğundan, bölünmez olan doğalarını korurlar ve yeniden bir araya getirildiklerinde doğaları da yeniden bir bütün olur. Demek ki Bir merkezde olandır, her şey ona eklenebilir, her şey ondan çıkarılabilir ya da her şey yine ona geri dönebilir.³⁸

Samoslular arasında küçük yaşlarından itibaren etkileyici görünümünden dolayı "uzun saçlı Samoslu" olarak ünlenen³⁹

36 Hermann 2004: 16.

37 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.5.986a20, 1.5.987a20, 13.8.1083b11.

38 Hermann 2004: 16.

39 Iamblikhos, 2.

Pythagoras'ın sayılar etrafında biçimlediği ve kendisinden sonra gelenlerin geliştirdiği bu öğreti, hiç şüphesiz Mısırlılardan öğrendiği geometriye, Keldanilerden öğrendiği astronomiye ve Fenikelilerden öğrendiği aritmetiğe dayanıyordu. Bu bilgileri almak ve ufkun ötesini görebilmek için on sekiz yaşlarındayken adasını terk edip elli altı yaşında geri dönünceye kadar önce Thales'in yanına Miletos'a, oradan Mısır'a, oradan da Babil'e gitmiş, bilgeliğin tanrılara özgü olduğuna inandığı için kendisinin bilge değil de, bilgeliğin kapısında bir dilenci olduğunu düşünüp *philosophos* (bilgi dostu) adını şahsına layık görerek evrensel bir iç yolculuğa çıkmış ve keşfedilmeye değer ne varsa keşfetmeye çalışmıştı.

Pythagoras'ın sayılar öğretisinin yanı sıra en önemli öğretilerinden biri de ruhgöçüyle (*metempsychōsis*) ilgili öğretisiydi ve aşağıda açıklanacağı gibi yaşamı sıkı bir perhizle geçirmek gerektiğine olan inancı da bu öğretiyle yakından ilişkiliydi. Pythagoras'ın ruhgöçü öğretisi, ruhun bedenle birlikte ölmediğine, sayısız bedenlere göç edip yeniden hayat bulduğuna inanmasından kaynaklanıyordu. Ona göre bu göçler sırasında ruh bazen insanların, bazen hayvanların, bazen bitkilerin bedenlerine giriyor ve yeniden diriliyordu; kendisi de bu göçü mükerrer defalar yaşamıştı.⁴⁰ Hatta taraftarları onun öldükten sonra bir tanrı olduğuna bile inanmıştı.

Pythagoras Thales'in yanındayken yaşamının belki de en önemli dersini almıştı: zamanı iyi kullanmak. Bu yüzden öğreneceğini öğrenmeden önce özellikle Thales'in tavsiyesine uyarak Memphis ile Iuppiter tapınaklarının rahiplerince eğitilmek üzere Mısır'a yelken açmıştı. Zamanı iyi kullanmanın en iyi yolu, insanın uykuda geçirdiği kayıp saatleri geri kazanmaya çalışmasıydı. Uykunun aza indirilmesi için de beden özel yiyecek ve içeceklerle beslenmeliydi, bu nedenle özel bir perhiz şeklini öğrenmesi ve her şeyden önce şaraptan ve hayvani gıdalardan uzak durması gerekirdi. Çünkü hazmı kolay olan yiyeceklerle beslendiğinde bedeni dirilecek, ruhu arınacak ve çalışmalarına daha dikkatli bir şekilde kendini verebilecekti.

Pythagoras perhiz konusuna o kadar önem vermiş olacak ki, Mısır yolundayken önce Fenikelilerin en önemli kentlerinden Sidon'a

40 Diogenes Laertios, 8.3-4.

uğradı ve orada Fenikeli filozoflardan Moskhos'un (Mokhos) soyundan gelen din adamlarıyla ve kutsal gizemleri yorumlamada usta keşişlerle sohbet etme imkânı buldu.⁴¹ Bir yandan onların yaşayış tarzlarını gözlemledi, bir yandan da tefekküre olan müthiş merakını Sidon'da ve civarındaki diğer büyük kentlerde kutsal sayılan değerlerin, tapınılan tanrıların gizemlerinin hepsini öğrenerek gidermeye çalıştı ve anladı ki Mısır aslında bütün Fenike gizem dinlerinin kaynağı. İşte o kaynağa bir an önce inme hevesiyle Sidon'dan Mısır'a gitmek için can attı, en sonunda Solon'a "Mısırlılarla karşılaştırılınca, onların yanında Yunanlar hep çocuk," diye ders veren Mısırlı rahibin ülkesine ayak bastı.⁴²

Derler ki yolculuğu boyunca hiçbir şey yiyip içmedi, sadece gemiye binerken sorduğu "Yolculuk Mısır'a mı?" sorusundan başka bir laf etmeyip sessizliğini korudu ve hiç uyumayıp zaman zaman şöyle hafifçe kendinden geçti.⁴³ Mısır'dayken her tapınağa girip çıktı, Mısır diniyle ilgili gerek rahiplerden gerekse peygamberlerden ayrıntılı bilgiler edindi ve tam yirmi iki yıl bu tapınaklarda yaşadı, zorlu yaşam koşullarına katlanıp tüm içtenliğiyle tanrıların gizemlerine ermeyi başardı.

Bu arada astronomi ve geometri üzerine de derin araştırmalarda bulunmaktan geri durmadı, ta ki Pers askerleri tarafından esir alınıp Babil kentine götürülünceye değin. Ama bu esaretini bile fırsata dönüştürmesini bildi ve astroloji ve simya gibi batını bilgilerin üstatlarından, yani Zoroaster'in takipçileri Magoslardan eğitim aldı ve yine onların sayesinde aritmetik, müzik ve bilimin diğer dallarıyla ilgili Yunan'ın henüz bilmediği türde bilgiler edindi. Sonra da yurdu Samos'a geri döndü.

Adanın yaşlı sakinleri bir zamanlar tanrısal esinle donatıldığına inandıkları ve bu yüzden tanrısal insan (*theios anēr*) dedikleri Pythagoras'ı gördükleri anda tanıdılar ve yılların deneyimini belagatli üslubuna yansıtan konuşmalarını eskisinden daha büyük bir saygıyla dinlediler, hatta ada halkına resmi olarak ders vermesini

41 Moskhos hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Enfield 1837: 33.

42 Bkz. yuk. n. 43.

43 Iamblikhos, 3.

ve bildiklerini paylaşmasını istediler. Matematikle ilgili bütün bilim dallarını Yunanlara tanıtmaya ve onları bu konulara aşina kılma telaşında olan Pythagoras bu isteği seve seve kabullendi. Ama bilgilerinin Mısır'da aldığı eğitime uygun olarak sembolik bir dille aktarmaya başlayınca, Yunanların bu tür bir öğretim biçimine oldukça yabancı kaldıklarını ve dikkatlerinin iyice dağıldığını anladı. Yine de yılmadı, çünkü ne de olsa Samos kendi memleketiydi, o da yabancı diyarlardan öğrendiği matematiğin tadını Yunan'a tattırmaya kararlıydı. Başka tür bir eğitim tekniği denedi. *Gymnasion*dayken top oyununda usta bir genç dikkatini çekmişti. Beden eğitimine çok düşkündü bu genç, ama beş parasızdı ve zor şartlar altında çalışmak durumundaydı. Genci kendisiyle birlikte çalışmaya ikna etti ve önce onun temel ihtiyaçlarını gidererek ruhunu para derdinden kurtarıp beden eğitimi için de ona gerekli desteği sağladı, sonra *abacus* üstünde göstere göstere, yavaş yavaş aritmetiği ve geometriyi temelinden öğretmeye başladı. Hatta ilk başta gencin öğrendiği her bir sayı ya da şekil için ona üç gümüş sikke vermeyi bile göze aldı. Tabii genç öncelikle para kazanma umuduyla başladı matematiğe, ama gün geçtikçe derslerine öyle içtenlikle sarılmaya başladı ki, en sonunda bu bilime kendini fena kaptırdı. Pythagoras gençteki ateşli tutkuyu görünce, yalandan kaynaklarının tükendiğini ve artık ona para veremeyeceğini söyledi. Ama o genç para kazanmasa da derslere devam etmek istediğini belirtti ve bu konuda ısrar etti. Bunun üzerine Pythagoras "Ama benim kendimi doyuracak kadar bile param yok," dedi. Gencin yanıtı ise şöyle oldu: "İleride senin masraflarını ben karşılarım ve leyleklerin yaptığı gibi yapıp bu iyiliğinin karşılığını sana öderim. Sıra bana geldiğinde öğrettiğin her sayı için bu kez ben sana üç gümüş sikke veririm."⁴⁴ Bu yanıt Pythagoras için yeterliydi. Derler ki o genç atlet Pythagoras'm Samos'taki en iyi öğrencisi oldu ve üstat *Atletizm* adındaki üç kitaplık bir eserini ona adadı, bu eserin satırlarında da ona sporda başarılı olması için kuru incir yerine etle beslenmeyi tavsiye etti. Porphyrios bu gencin adının Eurymenes olduğunu ve Pythagoras'ın tavsiyelerine uyarak diğer atletler gibi peynir ve kuru incirle besleneceğine, farklı bir perhiz uygulayıp her

44 Iamblikhos, 5.

gün belirli miktarda et yiyerek olimpiyat oyunlarında bütün yarışmacıları geçecek kadar mükemmelleştiğini yazar.⁴⁵

Pythagoras'ın Samoslu genci eğitim tarzı, onun hem zihinsel hem de ahlaki bilgilendirmeye önem verdiğini gösteren bir ayrıntıdır, ama önemlidir, çünkü Kroton'da kurduğu okuldaki eğitim tarzı sırlara gömülü olduğundan, klasik metinlerde bu şekilde karşılıklı, birebir öğretimini gösteren başka bir ayrıntıya rastlanmamaktadır.

Pythagoras Samos'ta kaldığı süre boyunca Yunanistan'ın değişik yörelerine, örneğin Delos'a, Girit'e ve Sparta'ya gidip gelmiş, Delos'ta Apollon'a ibadet etmiş, diğer yerlerde ise hukuk ve yasalarla ilgili bilgiler edinmeye çalışmıştır. Bu geziler sonrasında Samos'ta "Pythagoras'ın Yarımdayesi" adıyla anılan bir okul kurmuş ve burayı toplumun ortak çıkarlarını ilgilendiren meselelerin görüşülüp tartışılacağı bir mekân haline getirmiştir. Kendisi ise zamanının çoğunu kalabalıktan uzakta, yapay bir mağarada geçirmeyi yeğlemiş, gecesini gündüzünü felsefe ve bilime adanmış, ruhunu tefekküre dalarak yüceltmeye çalışmıştır. Bu arada ünü öyle yayılmıştır ki, Yunan'ın en mükemmel zihinleri onunla sırf tanışabilmek için yurtlarından kalkıp Samos'un yolunu tutmuştur. Ama Samoslular bunu fırsata dönüştürüp gelenleri kamu işlerinde çalıştırmaya kalkınca, Pythagoras felsefesini geliştirmek amacıyla toplumdan ayrı bir yerde yaşamanın adanın temel ihtiyaçlarını karşılayamayacağını anlamış, biraz da adalılarının eğitime pek meraklı olmadığını fark edince yurdunu terk edip Güney İtalya'ya gitmeye ve oraya yerleşmeye karar vermiştir.⁴⁶

Pythagoras Güney İtalya'ya (Magna Graecia) vardığında kendi yurdu diyebileceği yerin aslında böyle birçok bilim adamıyla kaynayan topraklar olması gerektiğini anlar. Bu düşünceyle yörenin en önemli kentlerinden biri olan Kroton'a gidip yerleşir (yak. İÖ 530). Yerleşir yerleşmez de saygın görünüşü ve sakin konuşma üslubuyla kentin yönetiminden sorumlu yaşlılar meclisini etkisi altına alır. Onların ricasıyla önce gençlere, sonra da okul çağındaki çocuklara ve belki de en önemlisi kadınlara yönelik konuşmalar yapar. İlginç

45 Porphyrios, 15.

46 Iamblikhos, 5.

fikirlerle dolu ve birbirinden belagatli bu konuşmalarıyla kısa zamanda sadece kent halkının kalbini kazanmakla kalmaz, civar kent halklarının, hatta Yunan olmayan toprakların krallarının da akın akın Kroton'a gelmesini sağlar.

Pythagoras'ın kentin dinleme salonunda (*homakoeion*) verdiği ilk söylev, kadınlı erkekli iki binden fazla insanı bir anda taraf-tarı haline getirir. İnsanlar onu Apollon'un soyundan gelen, insan bedenine girmiş bir tanrı olarak görür ve onun kendilerine nasıl dürüst ve ahlaklı yaşayacaklarını öğretmek üzere gönderildiğine,⁴⁷ evrende kendilerine gizemli gelen bütün olayları, gezegenleri, yıldızları ve yörüngelerini doğru şekilde ondan öğreneceklerine inanırlar. Dahası en iyi yönetim şeklini, halkın bir arada uyum içinde yaşaması için gerekenleri, kanunları, tanrı tapımını, ölümlere saygıyı, nefse hâkimiyeti, dostlar arasında malk mülk ayrımının olmadığını, terbiyeyi, hangi hayvanların etini yiyip hangilerinininkini yemeyeceklerini, kısacası bilgelik dostu insanın kafasını kurcalayan her şeyi Pythagoras'ın kendilerine açıklayacağına inanırlar ve öyle de olur. Çünkü Pythagoras'ın bütün anlattıklarının özü, bilimler aracılığıyla doğayı araştırmaya başlayan meraklı bir zihnin vaktiyle kör olan gözlerinin açılacağı ve aşına olduğu ya da olmadığı doğa olaylarını farklı bir bakış açısıyla değerlendirmeyi öğrenip evrenin ilkelerinin ve ilk nedenlerinin farkına varacağıdır.⁴⁸

İtalya'ya geldiği anda ve Sicilya'ya yaptığı geziler sırasında buradaki kentlerin birbirlerini köle konumuna düşürüp büyüğün küçük üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığını anlamıştı. Bu yüzden kent sakinlerine hitaben yaptığı konuşmalarında onlara özgürlük sevgisini aşılamaya çalıştı ve taraftarlarıyla birlikte başta Kroton olmak üzere Sybaris, Catanes, Rhegium, Himaera, Agrigentum, Tauromenas gibi kentleri baskıcı yönetimlerden kurtarıp özgürlüklerine kavuşturdu, hatta yasalar çıkartıp bu özgürlüklerini güvence altına aldı, ardından parti kavgalarını sonlandırdı ve her birini komşu krallıkların imreneceği örnek kentler haline getirdi. "Mümkün olan her yola başvurup gerekirse kılıçla, gerekirse ateşle her türlü musibeti kesip atmalı, be-

47 Iamblikhos, 6.

48 Iamblikhos, 6.

deni hastalıktan, ruhu cahillikten, kenti fesatlıktan, yuvayı kavgadan kurtarmalı," diyen Pythagoras'ın bu sözleri onun insan, kent ve yurt üzerine beslediği bütün düşüncelerini özetler nitelikteydi.

Pythagoras'a göre siyasal ve felsefi düşünceleri hayata geçirmek için her şeyden önce uygun bir eğitim ve öğretim tarzı oluşturmak gerekirdi. Bu yüzden Kroton'daki ilk işi kendi adıyla bir okul kurmak ve kendine özgü bir eğitim tarzı belirlemek oldu.⁴⁹ Çünkü zihninde şekillendirdiği siyasal ve dinsel kalkınma hareketini ancak kendi öğretileriyle yetiştirilmiş seçkin bir öğrenci topluluğuyla başarabileceğine inanıyordu. Ona göre bir insanı eğitmenin en iyi yolu öncelikle onu iyi yönetilen bir kentin yurttaşı haline getirmektir. Bu yüzden kendisinden ders alacak öğrencilerin seçiminde titiz davranıp hem kendisiyle hem de toplumuyla barışık, görgülü, anlama kabiliyeti yüksek ve hafızası çok kuvvetli insanları tercih etti. Seçtiği insanları kendine özgü sınavlardan geçirip içlerinden başarılı olanları bilimsel bilginin hemen hemen her dalında yetkin kılmaya çalıştı.

Pythagoras öğretilecek bilgilerin hiçbirinin boşa gitmemesi, öğrenen tarafından mutlaka anlaşılması ve hayata geçirilmesi gerektiğine inandığından, herkese her bilgiyi vermenin adil bir davranış olmayacağını düşündü. Çünkü anlaşılması öyle kolay olmayan, aksine yüksek idrak yeteneği gerektiren bilgileri düşük kapasitedeki zihinlere akıtmanın ne kişinin kendisine bir hayrı dokunabilirdi ne de içinde yaşadığı toplumun genel hissiyatına. Bu nedenle ilkin öğrencilerin algı düzeylerine göre sınıflandırılması ve herkese hak ettiği kadar bilgi verilmesi eşitlikçi bir toplum için birincil koşuldu.⁵⁰

Pythagoras'ın öğrencisi olmak demek, hem zihinsel hem de ruhsal anlamda katı kuralları olan bir yaşamı da göze almak demektir. Bu yüzden Pythagoras kendi kurallarına ve yaşam şartlarına uyum gösterecek insanlara öğrencisi olma hakkı tanırdı. Bu hakkı tanıırken göz önünde bulundurduğu birtakım ölçütler söz konusuydu; her şeyden önce öğrenci adaylarının ana babası ve akrabalarıyla olan ilişkilerindeki tutumunu gözlemler, oturup kalkmasına, ko-

49 Clark (trans.) 1989: 34.

50 Iamblikhos, 18.

nuşacağı ya da susacağı yeri bilip bilmediğine, yerli yersiz gülüp gülmeliğine bakardı. Sonra insanlarla ilişkilerinde beklentilerine, onlarla konuşma tarzına, gün içinde boş zamanlarını nasıl değerlendirdiğine, nelere sevinip nelere üzüldüğüne dikkat ederdi. Yürüyüşünden tutun da yüzündeki en ufak mimiklerine kadar öğrencisini analiz eder, bu tür ifadelerin kişinin ruhundaki düşünceleri açığa çıkardığına inanırdı. Gözüne kestirdiği öğrencisini tam üç yıl kendi başına bırakıyormuş gibi görünür, ama gizliden gizliye onun bütün yapıp ettiklerini, dayanıklılığını, tutarlılığını gözetlerdi. Bu aşamada en çok da öğrencisinin gönlünün dış dünyanın nimetlerine, şan ve şöhrete kayıp kaymadığına bakardı. Nezaket ve yumuşaklık en önemli değerlerdi onun için. Utanmazlığa, arsızlığa, saygısızlığa, ölçsüzlüğe, tembelliğe ve ahlaksızlığa ise tahammülü yoktu. Bu tür sınavlarından başarıyla çıkan öğrencisini okuluna çağırır ve o andan itibaren de tam beş yıl sürecek bir suskunluğa (*quinquennale silentium*) mahkûm ederdi ki, zaferlerin belki de en zoru olan dilini tutmayı öğrenebilsin ve bir konuşma adabı edinebilsin.⁵¹

Pythagoras'ın seçtiği öğrenciler ilkin *auditorium* (*homakoeion*) adı verilen salonda toplanır ve derslerini keten bir perdeyle ayrılmış özel bir bölmede veren Pythagoras'ı sadece dinlerlerdi. Dinleme aşamasında başarılı olanlar Pythagoras'ın birebir verdiği derslere kabul edilir, diğerleri ise evvelce olduğu gibi onun sadece sesini işitip ilkelerini dışarıdan dinlemeye devam ederlerdi.

Böylece Pythagoras'tan herkese açıklanmayan özel bilgileri edinenler (*esoterici*) ve dışarıdan onun sesini işitip temel bilgiler edinenler (*exoterici*) olmak üzere iki temel sınıf oluştu. İlk sınıftaki öğrenciler *Pythagorei* (Pythagoras'ın has öğrencileri), ikinciler ise *Pythagoristae* (Pythagoras'tan esinlenenler) olarak anıldı.⁵²

Pythagoras'ın has öğrencilerinin arasında şahsi mal mülk diye bir şey yoktu, bu yüzden hepsi önce Pythagoras'ın "Dostlar arasında her şey ortaktır!" (*amicorum omnia communia*)⁵³ düsturunu bellemek zorundaydı. Bu aynı zamanda zihinsel birlikteliğin de ilk şartıydı.

51 Iamblikhos, 17.

52 Iamblikhos, 18.

53 Platon, *Politeia*, 4.424a, 5.449c, 5.462a-b.

Hepsi bir arada, büyük bir uyum içinde yaşamak ve Pythagoras'tan esinlenenlere her zaman örnek olmak zorundaydılar.

Pythagoras'tan esinlenenler ise ebeveynleriyle birlikte yaşamaya devam edebilirlerdi, ama ortak olan derslerde ya da sosyal etkinliklerde diğerleriyle bir araya gelip kurallara uygun hareket etmek zorundaydılar.

Pythagoras'ın has öğrencileri (*mathematici*) ve dinleyici konumundaki öğrencileri (*acusmatici*) daha sonra iki tür felsefenin gelişimine öncülük etti. Dinleyiciler, Öğrencilere göre bir alt sınıftı ve rivayete göre Pythagoras'ın şahsından değil de, onun bir öğrencisi olan ve Krotonlu ya da Metapontumlu olarak bilinen Hippasos'tan ders alırlardı. Bu yüzden kendilerini Pythagorasçı olarak adlandıran öğrenciler gerçek Pythagoras felsefesini sadece kendilerinin bildiğini, diğerlerinin felsefesinin yapay bir model üzerinde kurulup geliştiğini iddia ettiler.

Dersler Pythagoras'ın doğruluğu sınanmamış ilkelerinden ya da "Bunu yap, şunu yapma!" türündeki buyruklarından ibaretti ve her öğrenci en başta bu derslerde işittiklerinin tanrı sözü gibi bir sır olarak saklı tutulması gerektiğini öğrenirdi. Bu yüzden işittikleri üzerine açıklama talep etmenin, bunlar hakkında konuşmanın ya da tartışmanın veya bunları kendilerinden olmayan insanlara açıklamanın sınırı aşmak olacağına inanırdı. Her öğrenci için susmayı öğrenmek yaşamın ilk dersi idi ve her biri önce susacağına dair yemin ederdi. Öyle ki konuşmalarıyla ünlü Sokrates bile Pythagoras'ın bu konudaki eğitiminin hakkını teslim edip "onun öğrencilerinin hitabette büyük ün kazananlardan çok kendi sessizliklerine hayran olduklarını" vurgulamaktadır.⁵⁴ Onların görevi söylenenler üzerinde kendi kendilerine düşünüp bunları bilgelikle donanacakları kıvama getirmekti. Bu görevi hakkıyla yerine getirmenin ödülü ise Pythagoras'ın birebir öğrencisi olmaktı; yerine getiremeyenlerin ödülü ise mallarının iki katına sahip olmak, ama o andan itibaren diğer öğrencilerce ölü olarak adlandırılmak ve halktan biriyimş gibi muamele görmektir.⁵⁵

Genel derslerde öğrenilenler, "Nedir?" "En temel olan nedir?" "Ne yapmak ya da ne yapmamak gerekir?" gibi üç sorunun yanıtları olan

⁵⁴ Sokrates, *Busiris*, 28.

⁵⁵ Iamblikhos, 17.

düsturlardı. Örneğin “Kutlular adası nedir? Güneş ve Ay; En doğru olan şey nedir? Kurban kesmek; En bilge olan nedir? Sayı; İnsan için en fazla beceri gerektiren sanat nedir? Hekimlik; En güzel şey nedir? Uyum; En güçlü şey nedir? Zihin; En mükemmel şey nedir? Mutluluk; En doğru söz nedir? İnsanların hepsinin ahlakı bozuktur,” gibi.⁵⁶

Yapılması ya da yapılmaması gerekenlerse buyruklar şeklinde verilir ve öğrenciden bunun nedenini kendisinin bulması beklenirdi. Örneğin “Yüreğini kemirme! Tahıl kilesinin üstüne oturma! Yüğü indirene değil, kaldırana yardım et! Yüzüğünde tanrı imgesi olmasın! Yolun dışında yürüme! Sağ elini kolayca uzatmaktan kaçın! Sivri bıçağı kendinden uzak tut! Yurdundan ayrılırken dönüp sınıra bakma!” gibi.⁵⁷ Pythagoras’ın eğitim biçimiyle ilgili bilgi veren sonraki dönemlerin metinlerinde bu buyrukların çoğu nedenleriyle birlikte verilmiştir. Örneğin “İnsanlar çocuk doğurmak zorundadır, çünkü arkamızda tanrılara ibadet edecek nesiller bırakmalıyız. Üstünde tanrı imgesi olan yüzük takmayın, çünkü kirletirsiniz, bu tür imgeler sadece evlere yakışır. Hiçbir kadına kötü davranmayın, çünkü kadınlar da tanrıların tapıncılarıdır. Ak horoz kesmek caiz değildir, çünkü bu hayvan Ay için kutsal olduğundan ve zamanı bildirdiğinden o da tanrıların tapıncısıdır. Yaralanmak ve yaraları teşhir etmek iyi bir harekettir, ama bunlar insanın arkasında değil de, göğsündelerse. İnsan ruhu öldürülmesi caiz olmayanlar dışında her hayvanın bedenine girer çıkar; bu yüzden kurban edemeyeceğimiz cinsteki hayvanları yememeliyiz.⁵⁸ Ekmeği bölmeyin, çünkü ekmeğin dostları bir araya getirir.⁵⁹ Ateşi bıçakla karıştırmayın, çünkü bu şekilde güçlülerin öfkelerini ve kibrini kabartmış olursunuz. Terazinin üstüne basma, çünkü adaleti ve eşitliği çığnemiş olursun,” gibi.⁶⁰

İşte bütün bu düsturlar ve buyruklar, başka deyişle öğrencinin işiterek öğrendiği şeyler (*akousmata*) aslında birer semboldü

⁵⁶ Iamblikhos, 18.

⁵⁷ Diogenes Laertios, 8.17.

⁵⁸ Iamblikhos, 18.

⁵⁹ Diogenes Laertios, 8.34-5.

⁶⁰ Diogenes Laertios, 8.18.

(*symbolon*) ve içeriğinde hem zihinsel hem de ruhsal gelişime yönelik ilkeler barındırıyordu; ama bunların bazıları sadece Pythagoras'ın has öğrencilerine açıklanırken, çoğu açıklanmadan bırakılır ve öğrencinin mantık yürütüp bunların nedenlerini kendi kendine bulması beklenirdi.⁶¹ Bu konuda Pythagoras'ın tavrı adeta bir hekimin tavrını andırırdı; nasıl ki bir hekim hastalarını tedavi ederken tedavinin ayrıntılarına hiç girmeden onları sağlıklarına kavuşturur, işte aynı şekilde o da ahlaki ya da düşünsel ilkeleri sembolik olarak aktarır ve öğrencisinin zihninde uyanan "Neden böyle?" sorusuna kendisinin yanıt vermesini beklerdi, yani onun ruhsal sağlığına kavuşması için kendi kendine tedavi olması gerektiğine inanırdı.⁶²

Pythagoras'ın düşünceleri kadar yaşayış şekli de öğrencileri için yüce bir örnekti. Bu yüzden tıpkı onun gibi her sabah yataktan kalkar kalkmaz tek başlarına tapınak ya da koru gibi ıssız ve sessiz yerlere yürüyüş yaparlar, böylece kalabalıktan uzakta zihinsel dinginliğe, iç huzuruna kavuşacaklarına inanırlardı. Bu yürüyüşler aynı zamanda onların derslerde öğrendiklerini kendi kendilerine düşünmelerine ve bu konuda mantık kurallarına uygun çıkarımlar yapmalarına da olanak tanırdı.⁶³ Daha sonra yine tapınaklarda ya da benzeri mekânlarda bir araya gelirler, değişik disiplinler, öğretiler ve görgü kuralları üzerine sohbet ederlerdi. Ruhsal olduğu kadar bedensel sağlığa da çok önem verdiklerinden vücut bakımına özen gösterir ve spor yaparak dinç kalmaya çalışırlardı. Kimi zaman koşup kimi zaman da bahçelerde ya da korularda güreş tutarlar ya da ellerindeki ağırlıklarla atlama alıştırılmaları yaparlardı. Gün içinde bal ve akdarıdan yapılma ekmekle beslenirler, şaraptan uzak dururlardı. Yemek sonrasında yasalar doğrultusunda yabancıları ya da konukları ilgilendiren siyasal ve iktisadi meseleleri halletmeye çalışırlardı. Bu onlar için önemli bir görevdi ve yemek sonrası toplumsal işler için en uygun saattir. Akşam olunca yine yürüyüşe çıkarlardı, ama bu kez sabahki gibi tek başlarına değil, birkaç gruba ayrılarak yürürler ve öğrendiklerini hatırlayıp özgür sanatlarla ilgili fikir

61 Iamblikhos, 18.

62 Iamblikhos, 18.

63 Iamblikhos, 20.

alışverişinde bulunurlardı. Ardından yıkanır ve yemekhanede toplanıp dinsel görevlerini yerine getirdikten sonra, güneş batarken ekme ve yanında katık olarak çiğ ya da pişmiş sebzeden oluşan yemeklerini yerlerdi. Zaman zaman da yenmesi caiz olan hayvanların etini yer, nadiren balığı tercih ederlerdi. Gerçi sonraki dönemlerde Empedokles ve diğer Pythagorasçı ardıllar ruhgöçüne olan inançlarından, etten tümüyle uzak durmuşlardır. Pythagoras'ın gaza neden olup mideyi rahatsız ettiğinden baklayı da öğrencilerine yasakladığı bilinir.⁶⁴

Öğrenciler için akşam yemeği bittikten ve yine dinsel görevler yerine getirildikten sonra okuma saati başladı. İçlerinden en yaşlısı ne okunacağına karar verir, en genciye karar verilen metni okurdu. Ardından yine en yaşlı olan topluluğa ahlaki öğütlerde bulunur ve hepsi birlikte uykuya çekilirdi. Öğrenciler uykuya çekilmeden önce Pythagoras her defasında onlardan kendilerine şu soruları sormalarını isterdi: "Nerede yanlış yaptım? Ne yaptım? Hangi ödevimi savsakladım?"⁶⁵

Pythagoras ve öğrencileri ketenden bembeyaz ve tertemiz giysiler giymeye özen gösterirler, aynı şekilde bembeyaz ve tertemiz yataklarda uyurlardı. Yatak örtüleri yünden değil, ketendendi, çünkü avlanmak onlara göre haramdı.⁶⁶ Toplumsal düzeni korumak adına evlilik kurumunun ve çocuk sahibi olmanın öneminin de hepsi farkındaydı. Pythagoras'ın Hades'e indiğinde ceza çeken insanlar arasında kadınlarıyla yatmaktan kaçınanlar olduğunu da söylemesi⁶⁷ kulaklarına küpe olduğundan, kadınlarına karşı her zaman şefkatli davranırlardı. Aynı şekilde üstatlarının "*Daimōn*lardan önce tanrılara, insanlardan önce kahramanlara, insanlar arasında da önce kendi ana babana saygı göster!" ya da "Yasaya yardımcı ol, yasadışı olanla daima savaş!" veya "Öfkeliyken ne bir şey söyle ne de yap!"⁶⁸ gibi buyruklarına da harfiyen uyarlardı.

Pythagoras'ın Kroton'daki okulu, Güney İtalya'nın siyasal tarihinde iki ya da üç kuşak etkin rol oynadı. Hem eski hem de çağdaş

64 Diogenes Laertios, 8.19, 24.

65 Diogenes Laertios, 8.22.

66 Iamblikhos, 21.

67 Diogenes Laertios, 8.21.

68 Diogenes Laertios, 8.23.

tarihçiler onun okulunda verdiği ahlak eğitiminin askeri başarıyı körükleyici etkisinin, Kroton'un, zengin komşusu Sybaris'i İÖ 450 yılında bozguna uğratmasında ve o tarihten başlayarak bölgede en çok sözü geçen kent haline gelmesinde büyük önemi olduğuna inanırlar. Polybios'un, Pythagorasçılarının Güney İtalya'daki buluşma yerlerinin (*synedria*) yerle bir edildiğini anlattığı satırlarındaki "Her kentin önderi yaşamını yitirdi," şeklindeki ifadesinden, bölgenin her kentinde birer Pythagorasçı önder olduğu, sayılarının epeyce artmış olduğu, hatta toplumsal ve siyasal yaşamda etkin bir rol oynadıkları açıktır. ⁶⁹Ancak bu etkin yayılımın yıkımı da beraberinde getirdiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü Pythagorasçılarının yürüttüğü siyasetle bölge halkları üzerinde söz sahibi olmaları, karşıtlarının sayısını da artırdıkça artırdı ve sonunda Pythagoras'ın Kroton'dan kaçıp Metapontum kentine sığınması ve orada yaşamını yitirmesiyle sonuçlanan bir halk ayaklanması yaşandı. Bu olaydan sonra Pythagorasçılarının her biri bir yere dağıldı, çoğunlukla da Yunan anakarasına sığınmak zorunda kaldı; ta ki Platon'un felsefe sahnesine çıktığı İÖ 4. yüzyılın başlarında yeniden ve bu kez Tarentum kentinde başat bir rol üstleninceye ve devletin üst kademelelerinde değişik makamlara seçilinceye değin. ⁷⁰

Pythagorasçılarının bu dağılımı, adeta bir gizem dini mensubuymuş gibi kimseye söylemeyeceklerine yemin ettikleri ilkelerin de (*akousmata*) yavaş yavaş dağılmasına, hatta yukarıda da söz ettiğimiz şekilde nedenleriyle birlikte açıklanmasına yol açtı. Bu durum hiç kuşkusuz Pythagoras öğretisinin bilimsel ve felsefi içeriğinin de açığa vurulması demektir. Böylece herkes artık ruhun ölümsüz olmasının nedeninin evrendeki her şeyin belirli döngüler sonucunda yeniden meydana gelmesinden, her şeyin aynı ailenin birer üyesi (*homogenēs*) olarak doğmasından kaynaklandığını öğrendi. ⁷¹ Oysa zamanında Pythagoras yolda yürürken bir köpeğin dövüldüğünü gördüğünde ve "Dur, vurma köpeğe! Çıgıllıklarından tanıdım, bir dostumun ruhu var içinde," dediğinde ne demek istediği bu kadar rahat

69 Kahn 2001: 7; Polybios, 2.39.1-2.

70 Kahn 2001: 7.

71 Porphyrios, 19.

anlaşılamıyor ve insanların yüzünde sadece hafiften alaycı bir te-
bessüm belirliyordu.

Pythagorasçıların sessizliklerini bilim ve felsefenin gelişmesi a-
dına bozmuş olmaları, kendilerinden sonra gelen önemli filozoflara,
hatiplere ve edebiyatçılara da ışık tuttu. Pek çok diyalogunda de-
ğişik şekillerde kendilerini anan Platon, *Devlet*'inde Pythagoras'ın
geliştirdiği eğitim düzenini içten içe model alırken Pythagorasçı-
ların astronomi, geometri, aritmetik ve müziğin "kardeş bilimler"
olduğuna dair sözlerini bütün samimiyetiyle kabullenip ortaçağ
eğitiminin bir kolu olan *quadrivium*un temellerini onlar üzerin-
den atmış oldu.⁷² Pythagoras'ın sesi Ovidius sayesinde Roma'nın
duvarlarından da yankılandı, çünkü Ovidius *Metamorphoses*'inde
onu kral Numa'nın akıl hocası olarak görüp 15. Kitabının büyük bir
bölümünü Pythagorasçıların geliştirdiği düşüncelere ayırdı ve üs-
tatlarını Roma kralı Numa'mn kişiliğine bürüyüp Romalıları tav-
siyelerde bulundu. "Ey Ölümlüler!" dedi, "Caiz olmayan yiyeceklerle
sakın murdar etmeyin bedenlerinizi, size zararı dokunanları yok
edin; yok edin, ama asla yemeyin; sağlıklı gıdaları seçin ve asla et-
le beslenmeyin! Ruhlarımız ölümsüzdür; eski ikametgâhlarını terk
ettikleri anda hep yeni bir mesken bulurlar kendilerine, dirilip yeni-
den yaşama katılınsınlar diye."⁷³

Sonuçta Pythagoras'ın keten perdesini aralayıp da onunla yüz
yüze gelmiş veya onun öğretilerinden kana kana içmiş olan her
öğrencisinin, gerek yaşadığı çağda gerekse daha sonraki çağlarda
etkisini hep bir şekilde duyuran hocalarıyla gururlanması çok do-
ğaldır; onun sembolik dilini çözümlemiş olmak onlar için bir ayrı-
calık, ağzından çıkan her kelimenin altındaki asıl manayı kavramış
olmak ayrı bir hazzır. Bundan dolayıdır ki yakınlarına yazdıkları
mektuplarda hep ne kadar şanslı olduklarını belirtmişler,⁷⁴ bundan
dolayıdır ki yeryüzündeki akıl sahibi varlıkları *tanrılar, insanlar
ve Pythagorasçılar* diye üç gruba ayırırken kendilerini hem tanrı-
lardan hem de insanlardan ayrı bir yere koymuşlardır.⁷⁵ Sayılar her

72 Kahn 2001: 13.

73 Ovidius, *Metamorphoses*, 15.75-76, 158-159.

74 Diogenes Laertios, 8.15.

75 Iamblikhos, 31; Aristoteles, fr. 192, 14.7 DK.

şeyde ortak olan ilkeyse, onlar da üstatlarının doğasına ortaklar, zaten bu nedenle birbirlerine halka halka kenetlenmişler ve *ipse dixit* (bizzat o dedi) derken üstatlarının dilinden dökülenleri kanıt olarak ileri sürmekte bir sakınca görmemişler, onun felsefesinin dışsal bir kanıtı gerek duymayacak kadar saygın olduğuna inanmışlardır. Pythagoras dendiğinde hemen Pythagorasçıların anlaşılması işte bu yüzdendir ve işte bu yüzden öğrencinin ağzından bir söz çıktı mı, o söz öğrencinin kendi keşfi olsa bile, öğrenci bunu üstadın eğitimine borçlu olduğunu bildiğinden, kendisi sözün arkasına geçmiş, üstadını öne çıkarmıştır.⁷⁶

3. Ksenophanes

Pythagoras'ın ölümüyle ve Miletos kentinin İÖ 494 yılındaki yıkımıyla birlikte Sokrates-öncesi dönemin ilk yarısı kapanmıştır.⁷⁷ Bundan sonraki neslin düşünürleri artık sadece bilimin nüvelerini taşıyan kişiler değil, aynı zamanda kelimenin tam anlamıyla felsefecidir.⁷⁸ Miletos'un kuzeyinde yer alan, günümüz İzmir'inin yakınlardaki Kolophon kentinde doğan Ksenophanes de bu felsefecilerin ilkidir (İÖ yak. 570-478); hatta felsefeci olmakla da kalmayıp aynı zamanda toplumsal ve siyasal konularda acımasız eleştiriler yapan bir şair ve ilahiyatçıdır. Bazıları onun kimsenin öğrencisi olmadığını, bazıları da Atinalı Boton'un ya da Arkhelaos'un öğrencisi olduğunu söylemiştir.⁷⁹

Pythagoras gibi Yunan kültürünün doğu ve batı ayakları arasında bir köprü olmuş olan Ksenophanes, yirmili yaşlarında doğduğu kentten sürgün edilmiş ve gezgin bir ozan (*rhapsōdos*) olarak hem kendisinin hem de başkalarının şiirlerini okuyarak tam altmış yedi yıl Yunanistan'ın çeşitli kentlerini dolanıp durmuştur.⁸⁰ Sicilya'da, Zankle ve Katane'de yaşamış, en nihayet Elea'ya yerleşmiş ve orada bir felsefe okulu kurmuştur.

76 Bkz. Dürüşken 2011: 1-18.

77 Kenny 2006: 11.

78 Kenny 2006: 11.

79 Diogenes Laertios, 9.18.

80 Diogenes Laertios, 9.18.



XENOPHANES.

Xenophanes

Thomas Stanley,

The History of Philosophy, 1655.

Miletos Okulu gibi o da kendi evren anlayışını ortaya koymuş ve temel öğenin ne su ne de hava olduğunu belirtmiştir. Ona göre temel öge topraktır, “çünkü her şey topraktan hayat bulmuştur ve toprakta son bulacaktır.”⁸¹

Ksenophanes’in fosillerle ilgili yaptığı gözlem de bilim tarihinde yerini almıştır: “Denizden uzaklarda, dağlarda deniz kabuklularına rastlanmış ve Syrakousai’ın taş ocaklarında balık ve fok balığının izlerine; Malta’da da her tür deniz yarattığının yassı şekillerine. Bunların hepsi uzun yıllar önce her şeyin balçıkla örtüldüğü bir

zamanda olmuş ve bu izler bu balçıkta kuruyup öylece kalmış...”⁸²

Ksenophanes tanrılarla ilgili yaygın görüşe karşı çıkışıyla da ünlenmiştir. Tanrıların insan kılığında düşünülmesini ve insanın yaptığı hataların tanrılara da yüklenmesini şiddetle eleştirmiştir. Dolaşısıyla Homeros ve Hesiodos’un destan geleneğinin insan kılıklı çok tanrıcı anlayışına ve bu geleneğin zaman zaman tanrıları ahlaksız olarak göstermesine veryansın etmiştir. Şöyle demiştir:⁸³

Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı,
ya da elleriyle resim yapıp eserler üretebilselerdi insanlar gibi,
atlar at şeklinde, öküzler de öküz şeklinde
çizerlerdi tanrıları, bedenlerini de aynen benzetirlerdi
kendilerinin sahip olduğu bedenlere.

Habeşler der ki, bizim tanrılarımız basık burunlu ve kara,
Trakyalılar da der ki, bizim tanrılarımız sarı tenli ve kızıl saçlı.

81 Fr. 21 B27 DK.

82 Fr. 184 KRS.

83 Fr. 21 B15-16 DK.

Daha da ileri gitmiş ve tek bir tanrı olduğunu iddia etmiştir.⁸⁴ Böylece tek tanrı fikrini savunanların arasında baş sıraya yerleşmiştir. Ksenophanes'e göre tanrı evrenin tek yöneticisidir ve ezeli-ebedidir. Özü küre biçimindedir; safi göz, safi kulaktır; safi akıldır, düşüncedir ve sonsuzdur.⁸⁵ Bütün varlıkların en güçlüsü, en üstünüdür; herhangi bir şeyin ondan daha güçlü, daha üstün olması imkânsızdır, çünkü en güçlüden ve en üstünden daha güçlüsü ve daha üstünü olamaz. Tanrının olduğu yerde durup dünyayı düşüncesiyle kımıldattığı görüşü ise sonradan Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini dayandıracağı önemli bir görüştür.

Sonuçta Kolophonlu Ksenophanes'in günümüze kalan birkaç fragmanından çıkarılan bilgilerden bile onun düşüncelerinin ve şahsiyetinin zamanında etkin bir düşünür olmasını sağladığı görülmür. Şiddetli eleştirileriyle Homeros'un yarattığı dünya ve ideallerle kavga etmesi, yaşadığı toplumun hem yaygın dinsel inancını hem de siyasal yapısını sarsması karakteri hakkında bilgi veren önemli verilerdir. Ama Ksenophanes'in Homeros dinine getirdiği eleştiriler onun Homeros'un büyüklüğünü kabul etmediği ya da inançsız olduğu anlamına gelmez. Aksine safi bilgi ve güçlülük anlamındaki tek tanrı inancıyla daha sonraki büyük düşünürlerin din alanındaki görüşlerinin mozaiklerini döşediği çok açıktır. Ayrıca onun felsefesinde *polis* (kent devleti) sadece ölümlülerin, yani insanların yaşadığı bir yer olmalıdır düşüncesi, dolayısıyla insani bir dünya hayal edişi o dönem için hayli cesur bir düşüncedir. Çünkü bu şekilde tanrıyı insanların içinden çıkardığını ve apayrı bir yere yerleştirdiğini açıkça ifade etmiş olur.⁸⁶ İsteddiği nitelikte bir toplum için de, yani iyi ve mutlu bir yaşam için de yepyeni bir insan ideali geliştirir; hem ahlaki hem de kişisel mükemmelliğe erişmiş bir insan modelidir bu. Bu modelin özünde felsefi ve ahlaki sorumluluğunu bilen, mücadele etmekten kaçınmayan, farklı olmaktan korkmayan, kuramsal olan ve her zaman adil ve doğru olanı bilme cesareti gösteren, yani bir insana yakışacak nitelikte davranan insanın bilgeliği yatar. Bu

⁸⁴ Kenny 2006: 22.

⁸⁵ Diogenes Laertios, 9.18.

⁸⁶ Kattel 1997: 140.

bilgelik insan olmanın anlamını ve sınırlarını bildiği gibi, insanın tanrı olmadığını ve yalnız yaşayamayacağını da bilir. İnsan hakikati tam olarak kavrayamaz, ama önemli olan hakikate yaklaşmak için gerekli olan bilgiye ermektir. İnsanın hakikat için verdiği uğraş, bilmek için verdiği uğraştır. Bu uğraş evrenin tümüyle açıklanamayacağına da farkına varma uğraşdır aynı zamanda. Belli başlı şeyler, anlamlar ve açıklamalar hep ucu açık şeyler olarak kalacaktır ki, hep daha ileriye gidebilelim ve ilerleyebilelim. Bu bilgelik anlayışı aslında insan erdeminin ya da yetisinin (*aretē*) hakiki özüdür ve kent devletinin olması gereken yapısıdır, çünkü bu bilgelik insanları birlikte yaşamaya yöneltecek sorumluluğu onlara zerk edecektir; bu yüzden bu bilgelik kent devletinin garantisi ve hakiki özüdür.⁸⁷

4. Herakleitos

Ionia felsefesinin sonuncu ve en önemli düşünürü olan ve Ephesoslu soylu bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelen Herakleitos (İÖ yak. 535-475) Yunan felsefesinin anlaşılması güç, gizemli, bu yüzden de en karanlık filozoflarından biri olarak ünlenmiştir. Lirik şair Skythinos onu şöyle tanıtır:⁸⁸

Bu kadar acele etme sakın,
Ephesoslu Herakleitos'un kitabını bitireceğim diye,
çıkacağın yol öyle dik ki,
kasvetli, zerre ılık yok!
Ama bir eren kılavuz oldu mu sana,
aydınlanır bir anda,
güneş ışığı bile hiç kalır yanında!

Bu gizeminin asıl nedeni kendisinin olduğu ileri sürülen ve günümüze fragmanlar halinde ulaşabilmiş *Peri physeos* (Doğa Üzerine) adlı düzyazı şeklinde kaleme alınmış eserdeki gizemli, karanlık, dolayısıyla anlaşılması güç üslup ve bilmece gibi ifadelerdir. Üstelik başka başka sözcüklerle sürekli tekrarlanıp duran bu ifadeleri arayıp da Herakleitos'un felsefesini tam manasıyla açık seçik kavramak zorlu bir süreçtir. Ayrıca onun yaşamı hakkında kesin bilgi

87 Kattel 1997: 140.

88 Diogenes Laertios, 9.16; *Anthologia Palatina*, 9.540.

edinebileceğimiz kaynakların da çok tartışmalı olması bu düşünürün gizemine gizem katmaktadır. Çünkü Ephesos kentinin yerlisi olması, babasının adının Bloson olması ve felsefi anlamda Ksenophanes ile Pythagoras'tan daha geç, Parmenides'ten daha erken bir dönemde etkin olduğunun bilinmesi dışında Herakleitos'la ilgili bilgilerin tümü kesinlikten yoksundur. Bu konuda Diogenes Laertios'un İS 3. yüzyıl başlarında yazdığı *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Görüşleri* adlı eserinde Stoacı biyografi yazarlarına dayanılarak aktarılan bazı bilgilere rastlasak da, büyük olasılıkla bu yazarlar da Herakleitos'un yaşamöyküsünü onun bazı fragmanlarına dayanarak oluşturmuşlardır. Evet, bir dereceye kadar bazı fragmanlarından Herakleitos'un şahsiyetiyle, dinsel, toplumsal ve siyasal düşünceleriyle ilgili birtakım görüşlere varılabilir, ama son günleri, hastalığı ve ölümüyle ilgili aktarılanlar kesinlikten tamamen yoksundur. Örneğin bazıları onun vücudunun ödem yapıp şişmesi yüzünden öldüğünü söylerken, bazıları iyileşmek için kendini gübre yığınınna gömdürdüğünü ve o pislik içinde köpekler tarafından parçalanıp öldürüldüğünü söyler.⁸⁹ Ama yine de bu fragmanlar bize Herakleitos'un insana, topluma, dünyaya, siyasal ve ekonomik yapıya acımasız eleştirilerle yaklaşımını ve sivri dilli üslubunu açıkça göstermekten de geri durmaz.

Herakleitos, Lydia Krallığı'nın Persler tarafından yıkılmasının ardından (İÖ 549) Pers egemenliğinin Anadolu topraklarında yaklaşık yarım yüzyıl hüküm sürdüğü bir dönemin çocuğudur; İÖ 500 yılında Anadolu Yunanlarının Perslere karşı ayaklandığı, ama anakaradan yeterli desteği göremedikleri için bu ayaklanmalarının bedelini büyük bir yenilgiyle ödedikleri, özellikle İÖ 490 yılında Ephesos'ta aldıkları en ağır darbenin ardından Miletos da dahil olmak üzere Ionia'nın birçok müreffeh kentinin yakılıp yıkılmasına da neden oldukları buhranlı savaş yıllarının zihnidir. Dolayısıyla yaşadığı tarihin karmaşası onun fikirlerinde de şiddetli fırtınaların esmesine neden olmuştur. Bu şiddet özellikle Perslerin ikinci kez, ama daha serbest bir siyasal anlayışla yürüttükleri hâkimiyetleri sonucunda gelişen ticaret ve sanayinin zenginleştirdiği sınıflara

89 Diogenes Laertios, 9.3-5.



Herakleitos (Ağlayan Filozof)

Johannes Moreelse, *Heraclite*, Centraal Museum, Utrecht, 1630.

karşı eleştirilerinde doruk noktasına ulaşmıştır. O hep aristokrasiden yana olmuş, demokrasi karşıtı bir tavır sergilemiş ve Ephesosluların demokrasi karşıtı kişileri kentlerinden sürmesiyle ruhunun öfkesi arttıkça artmış, sonunda tepkisini hakarete varan bir üslupla dile getirmekten çekinmemiştir. Şöyle ki: "Ephesoslulara en yakışan hareket, kentteki yetişkinlerin kendini asması ve bu kenti yetişkin olmayanlara bırakmasıdır." "Kötü olduğunuzun belli olması için, ey Ephesoslular, sizden zenginlik hiç eksik olmasın."⁹⁰

Herakleitos'un gönlünde söz konusu kesime karşı nefret böyle günden güne büyümüş, ardından daha geniş halk kitlelerine yayılarak yığını aklın sesine kulak vermeyen ya da kör ve cahil kimseler olarak nitelemesine yol açacak kadar derinleşmiştir.⁹¹ Duyularıyla algıladıklarının bir adım ötesine geçemeyen anlayışsız kalabalığı

⁹⁰ Fr. 121, 25a.

⁹¹ Fr. 4, 6, 3.

her fırsatta "Aklın ezeli ve ebedi hâkimiyetini insanlar anlamaz." "Köpekler tanımadıkları kimselere havlar." "Eşekler samanı altına tercih eder." "Bir kişi, eğer mükemmelse, benim için onbin kişidir,"⁹² diyerek sürekli yermiştir.

Evet, Herakleitos'a göre halk, yığın ya da çokluk dediği kitleler kavrayıştan yoksundur. Ne yaşama tarzları, ne düşünme biçimleri, ne algı düzeyleri, ne tanrı anlayışları ne de inanç şekilleri doğrudur. Özellikle gizem dinleri (*mysteria*), bu dinlere tapanların kendilerinden geçip akıllarını kaybederek gerçekleştirdikleri ayinler, kesilen kurbanlar, akan kanlar birer cehalet gösterisidir. Ona göre resimlere tapmak duvarlarla konuşmakla eşit; kurban kesmek, kan akıtmak bir pisliği başka bir pislikle temizlemekle, kana bulanarak temizlenmekle eşit.⁹³ Herakleitos özellikle şarap tanrısı Dionysos'un kültüne tapanlara, tanrıyı yad etmek için gece düzenlenen ve umarsız bir coşkuyla kutlanan ayinlere, kadın rahibelerin (*bakkhalar*) aşka gelip attığı kulak tırmalayıcı çıgıllara, sihirbazlar dediği Doğulu rahiplerin birbirinden tuhaf âdetlerine şiddetle karşıdır.⁹⁴

Onun şiddetli üslubundan kendinden önceki edebiyatçıların ve düşünürlerin çoğu da nasibini almıştır. Fırsatını bulduğu anda "Çoğunun öğretmeni Hesiodos'tur. En çok onun bildiğini sanıyor insanlar. Oysa o gece ve gündüzün eşit olduğunu bile görememiş biri." "Pythagoras yalancıların başıdır," gibi ifadelerle pervasızca kullanmıştır bu üslubunu.⁹⁵ Zaten sonunda dayanamamış, çekip gitmiştir Ephesos'tan ve Ephesoslulardan. Doğup büyüdüğü toplumu terk edip uzaklara kaçmış, münzevi bir hayata çekilmiştir, ama yazık ki o dönemde devasız bir hastalığa yakalanıp yaşamını da yitirmiştir.

Herakleitos'un felsefi görüşlerinin elde edildiği fragmanlar genellikle doğa, siyaset ve teolojiyle ilgili fragmanlar olarak üç gruba ayrılarak incelenir. Yukarıda da bahsedildiği üzere bu fragmanların gizemli ve herkesin anlamayacağı tarzdaki karanlık üslubu yazarı-

92 Fr. 1, 97, 9, 49, 33.

93 Fr. 5.

94 Fr. 14.

95 Fr. 57, 81, 42.

na “karanlık” sıfatının yakıştırılmasına neden olur. Herakleitos bu karanlık görünümünü ve anlaşılmazlığını kendisini Delphoi kehanet merkezinin sahibine, yani adını anmasa da tanrı Apollon’a ve kullandığı dili bu tanrının anlaşılması güç kehanet diline benzetererek daha da belirgin kılar. Çünkü ona göre bu tanrı, tıpkı kendisinin de yaptığı gibi, düşüncesini “ne açıklar ne de saklar, sadece işaretlerle gösterir.”⁹⁶

Durum böyleyse onun düşüncelerini sadece seçkin bir azınlık anlayacaktır, kalabalıklar onun düşüncelerindeki gizeme asla vakıf olamayacaktır. Çünkü ona göre değerli şeyler ender bulunur, ancak uzun ve yorucu bir çalışma sonucu elde edilir. Bu gizem altın değerindedir ve altın arayıcısı altını bulmak için toprağı ta derinlerine kadar kazmak zorundadır, hatta kazdığında o altından çok az miktarda bulacağını da çok iyi bilir.⁹⁷

Herakleitos’un bu gizemli tavrı kendisinin herkesin göremediği bir şeyi gördüğünü, herkesin kavrayamayacağı bir sırra erdiğini ima eder niteliktedir. Bu anlamda aslında “yalancıların başı” diyerek yerdiği Pythagoras’ın şahsına ve onun felsefesini küçük, kısa özdeyişler halinde ve sırlarla dolu bir üslupla sunmasına çok benzemektedir.

Herakleitos’un keşfettiğine inandığı sır şudur: Görünüşte birbirine zıt olan şeyler, aslında bir ve aynıdır; bu birlik, daha derin düşünüldüğünde, aynı zamanda çokluktur. O halde bilmek veya bilge olmak birbirine zıt olanların temeldeki gizli birliğini görebilmektir; bu görüşe ermek çok şey bilmenin ya da malumat sahibi olmanın çok ötesindedir. Kendisinden önceki doğa düşünürleri de bu birliği ve bu birlikteki çokluğu *arkhé* dedikleri ana maddede aramışlardır. Thales suda aramıştır, Anaksimenes havada, Anaksimandros *apeiron*da. Ama Herakleitos bu arayışı daha sırlı bir üslupla, daha karanlık deyişlerle dile getirerek bize sunmuş ve kendi arayışını daha derin bir arayış olarak göstermiştir. Bunun bir nedeni de aslında diğer doğa düşünürlerinden kalan fragmanların neredeyse yok denecek kadar az oluşu, ama ondan kalan fragmaların bunlarla karşılaştırıldığında görece daha fazla oluşudur ki, bu durum bizim onun

96 Fr. 93.

97 Fr. 123.

düşüncelerini diğerlerine oranla daha ayrıntılı görebilmemize ve yorumlayabilmemize olanak tanımaktadır.

Herakleitos için şeylerin altında yatan birlik ateştir (*pyr*). Ateş, her şeyin kendisinden çıktığı ve yine kendisine geri döneceği ana maddedir, *arkhē*dir. Yaratırken yok eden, yok ederken var eden bir kuvvettir; akıl sahibidir. Maddede görülen değişik biçimler ateşin bu yaratıcı etkisinden kaynaklanır. Çünkü ateş, doğası gereği herhangi bir şeye rahatça dönüşebilecek ve her şeyi de rahatça kendisine dönüştürebilecek yapıdadır. Herakleitos'a göre ateş bu dönüşümü kendisinden öncekilerin ileri sürdüğü ana maddelerden çok daha kolay başarır. Çünkü diğerlerinden daha iyi şekilde harekete geçirir kendini, daha iyi şekilde kendi kendine değişir ve öteki varlıklara dönüşür. Çünkü ateş çok hareketlidir, sürekli, capcanlıdır ve çok kuvvetlidir. Yanan bir şeydeki aleve bakıldığında ateşin bu nitelikleri kolaylıkla gözlemlenir, yani canlılığı ve sürekliliği. Yanan şeyler farklı farklı şekillere dönüşebilir, ama onları yakan ateş hep aynıdır. Alev alev olmaktan hiçbir zaman çıkmaz. Herakleitos bu aynılığı, "Her malı altınla, altını da her tür malla takas edebilirsiniz; aynı şekilde her şey ateşle, ateş de her şeyle takas edilebilir,"⁹⁸ diyerek ifade eder. Ama bu takas sırasında, yani her şeyi oluşturduğu sırada, kendisini gizleyen (ancak bilgelere açık olan) tanrısal bir alevdir adeta.⁹⁹

Gerçekten de Herakleitos öncesi doğa düşünürlerinin ileri sürdükleri ana madde, ateşe oranla daha çok varlık özelliği gösterir. Ama Herakleitos'un ana maddesi varlıktan öte bir "hareket," bir "süreç"tir. Çünkü ateş sürekli hareket eden bir şeydir ve aynı zamanda bu hareketin kendisidir. Bu özelliğiyle maddeden öte bir süreç, bir oluş ve bozuluş ya da yok oluşturmaz. Önceki doğa düşünürleri de bu süreci, yani bu oluş ve bozuluşu gözlemlemiştir, ama onların amacı bu sürecin temelindeki varlığı aramaktır. İşte Herakleitos'un farkı, bu sürecin altında hiçbir varlık aramamasıdır, çünkü ona göre varlığın kendisi zaten bir süreçtir, kendi kendine bir oluşturmaz. Böylece Herakleitos ateşle "varlığı oluşa indirgediğini" ima etmiştir.

98 Fr. 90.

99 Bu ateş aslında bizim bildiğimiz ateş olmakla birlikte Herakleitos'un zihnindeki yansıması, daha ince ve daha az maddi yapıdadır, öyle ki sonradan Herakleitos yorumcuları bunu enerjile bir tutmuşlardır.

Bunun yanı sıra Herakleitos'un karşıtlıklarla ilgili görüşleri de önceki düşünürlerden, özellikle Anaksimandros'un karşıtlıklarla ilgili görüşlerinden farklı bir içeriktedir. Çünkü Anaksimandros için karşıtlıklar kötülük (uyumsuzluk) olduğundan, ancak bire ya da birliğe (*apeiron*) döndüklerinde bu kötülüklerinden (uyumsuzluklarından) sonsuz iyilikle (sonsuz uyumla) hemhal olup kurtulur. Oysa Herakleitos için karşıtlıklar kötülük değil, iyiliğin ta kendisidir. Başka deyişle karşıt olanların savaşı asla bir kötülük değildir. Çünkü ona göre varolmak, karşıt şeylerin birleşmesidir; varolmak karşıtların hareketi demektir ve bu hareket ezeli-ebedidir. Ona göre "Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve bu uzlaşmazlıktan müthiş bir uzlaşım doğar. Her şey çatışma sonucu meydana gelir."¹⁰⁰ Karşıt olanlar (*antiksoun*), yani olumlu-olumsuz, bilinen-bilinmeyen, erkek-dişi gibi karşıtlıklar, birbirleriyle uzlaşmaz olan ve farklı yönlerle giden (*diapheron*) ögelerdir. Bu uzlaşmaz ve birbirinden ayrı duran ögeler bir araya gelerek (*sympheron*) bir bağlam veya uyum (*harmonia*) oluşturur. Herakleitos'ta bağlamı ve uyumu oluşturanlar birbiriyle uyumlu ve uzlaşan ögeler değil, tersine uyumsuz ve uzlaşmaz olan ögelerdir.¹⁰¹ Buradaki uyum, yani Yunanca *harmonia* kelimesi "birbiriyle uyumlu parçaları bir araya getirme ve bağlama" anlamına geldiği gibi, "düşman güçlerin ya da karşıt güçlerin arasındaki uyuşma ve uzlaşma" anlamına da gelir. Buradan da anlaşılacağı üzere Herakleitos'a göre *harmonia* "uzlaşmaz olanların birliği"dir. Kısacası Herakleitos için karşıtlıkların savaşı (*polemos*), varlığın ya da oluşun temel şartıdır. Bu savaş olmasaydı, hiçbir şey ortaya çıkmazdı. Çünkü "evren, karşıt olanların mücadelesinden doğan bir uyumdur." Herakleitos bu görüşünü şöyle ifade eder: "Homeros, tanrılarla insanlar arasındaki çatışmalar keşke son bulsaydı derken yanılır; çünkü böyle söyleyerek aslında hiç farkında olmadan evreni ortadan kaldırmaktadır. Onun bu dileği gerçekleşmiş olsaydı, her şey yok olurdu."¹⁰²

100 Aristoteles, *Ēthika Nikomacheia*, 1155b4.

101 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. C. Çakmak (çev.) (2005). *Herakleitos. Fragmanlar*. Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

102 Burnet 1920: 150; fr. 43.

Herakleitos için her şeyin her şeye aykırılığından bir *harmonia* doğuyorsa, evrenin ve içindeki her şeyin meydana gelmesi ve yaşama-
mına devam edebilmesi için demek ki sürekli bir çarpışma, sürekli
bir zıtlık gereklidir. İşte bu yüzden ona göre "Savaş her şeyin babası
ve kralıdır. O bazılarını tanrı, bazılarını insan yapar; bazılarını köle
kılar, bazılarını da özgür."¹⁰³

Karşıtlıkların mücadelesinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak
için değişik örnekler de verir. Örneğin bir yay iki zıt unsurdan mey-
dana gelir; bir ağaç kısmı, bir de kiriş kısmı vardır yayın ve bunlar
birbirinin zıddıdır. Çünkü kiriş ağacı hiç de doğal olmayan bir yolla
gererken ağaç da kirişi aynı şekilde, yani doğal olmayan bir yolla
gergin tutar. O halde yayı yay yapan, bu zıt kısımların ya da kuvvet-
lerin gerilimidir. Bir yayın yay olmaktan çıkması, bu gerginliğin yok
olmasına bağlıdır. Demek ki bu gerginlik yayın yay olması için ge-
rekli bir şeydir. Dolayısıyla zıtlıkların arasındaki gerginlik, savaş ya
da mücadele hakkın, adaletin veya zorunluluğun ta kendisidir. Çün-
kü bu gerginlik ya da savaş her şeyde ortak olandır, her şey savaşla
doğar ve savaşla yok olur; başka deyişle oluş ya da süreklilik savaş-
la mümkündür. Daha yalın bir ifadeyle Bir olanın birliğini sağlayan,
çokluğun birbirine zıt olan gerilimidir. Bu gerilim ortadan kalkarsa
birlik de ortadan kalkar. Çünkü çokluk olmadan birlik, birlik olma-
dan da çokluk olamaz; evren, bir ve aynı zamanda çok olduğuna
göre. Herakleitos bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: "Ölümlüler,
ölümsüzdür; ölümsüzler de ölümlü. Biri diğerinin ölümüyle hayat
bulur, diğerinin hayat bulmasıyla ölür." "Bir dairenin çemberinde
başlangıç ve bitiş aynıdır." "İyi ile kötü birdir; yaşamakla ölmek bir
ve aynı şeydir; uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar da keza birdir, çünkü
bunlar değişince onlar olur, onlar da değişince bunlar olur." "İnen ve
çıkan yol bir ve aynıdır."¹⁰⁴

Karşıtlıkların daha da derinine inmek istersek, Herakleitos'un,
yukarıda da belirttiğimiz gibi, varlığı oluşa indirgediğinde, her şe-
yin sürekli bir akış halinde olduğu düşüncesinin arkasında yatan
manayı iyice anlamamız gerekir. Herakleitos "Aynı nehre girenlerin

103 Fr. 53.

104 Fr. 62, 103, 58, 88, 59, 60.

üstünden her an yeni sular akar" ya da "Aynı nehre adım atarız ve giremeyiz; biziz, biz değiliz,"¹⁰⁵ derken ve felsefede klasik bir deyiş haline gelerek *panta rhei* (her şey akar) diye özetlenen görüşünü sunarken, her şeyin her an değiştiğini vurgular. Ama bu değişim içinde ateşin, yani birliğin hep aynı kaldığının da üstünde özellikle durur. Çünkü ona göre bu birlik bir yasadır ve bütün değişimler bu yasa sonucu olmaktadır. Bu yasa, değişende değişmeyendir ya da kısaca değişimin mantığıdır, ilkesidir. Ona göre ateş bu yasaya göre yanar, bu yasaya göre söner. Dolayısıyla bu yasa Herakleitos için bir ölçüdür ya da onun deyişiyle *logos*tur. Ateşin en saf kaynağı olan "Güneş bile ölçülerini aşamaz," ona göre "olur da aşarsa, adaletin hizmetkârları olan Öç Tanrıçaları onu kısıvrak yakalar."¹⁰⁶ Çünkü *logos*, aynı zamanda bir zorunluluktur, bir mantıktır, işitilebilen bir sözdür. Herkese, her şeye kendini sunduğu halde kendisine gönlünü kapatanların, yani yığınların idrak edemeyeceği gizli ya da tanrısal bir akıldır; *logos*, yepyeni bir tanrısal dünya kanunudur. Bunu anlamak için tanrısal bir kavrayış yeteneğine, tanrısal bir duyuşa ihtiyaç vardır.¹⁰⁷ Herakleitos *logos*u sezgi yoluyla (*intuitio*) evrenin derinlerine dalıp keşfetmiştir ve keşfedince görmüştür ki, *logos*un dili kutupluluktur, başka deyişle *logos*un özü karşıtlıklardan ibarettir. Bitip tükenmeyen bir hareketlilikle serpilip gelişir bu karşıtlıklar ve arkalarında hep hazır bulunan bir tanrı fikri söz konusudur. Bu fikir, karşıtlıkların bir olduğu noktadır. Görmek için bakan gözlere karşıtlıkların bu birliği her yerde ve her zaman görünür. Örneğin bir bütünün iki yarısı olan gece ve gündüzde, sonsuzca akan bir nehre benzeyen ve hem varolmayı hem de yok olmayı içinde barındıran insan hayatında, erkek ile dişide, savaştaki yenme ve yenilmede, uyanıklık ile uykuda, gençlik ile yaşlılıkta, yaşam ile ölümdedir. İşte tüm bu karşıtlıklar iki ayrı şey olarak görülseler de aslında bir ve aynı şeydir ya da Bir'in ayrı ayrı yanlarıdır.

Peki gerçekten nedir bu *logos* denilen birlik, ortaklık, yasa, zorunluluk, söz, ilke, hakikat ya da akıl? Evrenin dışında mıdır, içinde midir; yoksa tanrı mıdır? Bu soruların en yalın cevabı şudur: *Logos*,

105 Fr. 33, 34; 22 B49a DK. Platon, bu ifadeyi, "aynı nehre iki kez adım atamayız" şeklinde açıklamıştır (Platon, *Kratylos*, 402a8-10).

106 Fr. 94.

107 Waterfield 2000: 33.

Herakleitos'un ateşinin kendisidir. Çünkü ateş hem evren, hem tanrı hem de *logos*dur. İlle de bir ayrım yapılacaksa, tanrı evrenin ilkesi olan bu ateşin en saf halidir denilebilir; *logos* da bir yasa ya da kuvvet olarak tanrının evrende iş gören yanıdır. Kısacası *logos* evrene içkindir. Ateşin bizzat özünde olandır; ateşin kendisi olan yasadır. Buna siz ister tanrı deyin, ister tanrısal yasa.¹⁰⁸ Çünkü şeylerin altında yatan sadece tek bir şey vardır.¹⁰⁹ Demek ki Herakleitos'a göre tanrı, düşünen ve düşünceden ibaret olan ateşten bir düşünmedir. Ne maddedir, ne vardır, ne yoktur; her şey ve hiçbir şeydir; sürekli bir oluş çelişmesiyle yok olan bu ateş söndükçe yanacak, yandıkça sönecektir. Yani evren bir alev tufanı içinde yok olacak, ama yok olan evrenden yeni ve yine ateşli bir evren doğacaktır.¹¹⁰ Bunun anlamı şudur: Evren ya da âlem tanrıdan önce vardı, şimdi de vardır, gelecekte de varolacaktır. O halde âlemi hiçbir tanrı ya da hiçbir insan yaratmamıştır. Tanrı, gündüz ve gecedir, kış ve yazdır, savaş ve barıştır, bereket ve kıtlıktır. Tanrı, insana küçük çocuk adını vermiştir, çünkü ona göre her şey insan gibi çocuktur.

Bu düşünceler Herakleitos'un içinde yaşadığı toplumdaki yaygın din anlayışına da karşı olduğunu gösterir. Çünkü ona göre gerçek din, düşüncelerimizle evrensel ateşin tanrısal düşüncesine dalmaktan ibarettir. Hayallere tapmak, ölümlerle konuştuğunu farzetmek, yukarıda da söz edildiği gibi kanlı kurbanlarla dinsel kutlamalar yapmak insanı arındırmaya yetmez. Dolayısıyla Herakleitos'ta öte dünya ya da ahiret fikri de yoktur, çünkü onun tanrısı ölç alan, ödül veren bir tanrı değildir. Ayrıca ona göre tümel bir ölüm de yoktur, ancak bireylerin ölümü söz konusudur.

Herakleitos'a göre karşıtlıkları birbiriyle uzlaştıran şey zamandır. Zaman ona göre "dama oynayan bir çocuk"tur, yani zamanda bir çocuk saltanatı vardır.¹¹¹ Bu saltanat, sadece karşıtlıkların oyununa, onları birbirine bağlayan uyuma has bir saltanattır. Tamamen tanrıya ait bir saltanattır. Çünkü tanrı ya da Herakleitos'un düşüncesindeki tanrı, görünen uyumdan daha üstün, yüce ve görünmez bir uyumdur.

108 Fr. 12.

109 Fr. 4, 32, 12.

110 Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Sena (1978). *Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

111 Fr. 52.

Sözün özü Herakleitos *ateş* ya da *logos* kuramıyla aslında uyanık-ken uyuyan insanlığı dürtüp tam anlamıyla uyandırmak ve yüksek bir idrak gücüne erdirmek ister.¹¹² Çünkü *logos* aslında şu koskoca dünya gibi hepimizin gözleri önündedir. Ama bizlerin en büyük yanılması gözlerimizin önündeki doğruyu göremememizdir. "Duysalar bile öyle bir cehalet içindeler ki," der halk için, "sağır gibi davranıyorlar. *Burada oldukları halde yoklar* deyişi ne de güzel ifade ediyor onların bu durumunu."¹¹³ Burada Herakleitos'un duyularımızın bizi tamamen yanılttığını düşündüğünü söyleyemeyiz. Çünkü ona göre insanın, dışındaki şeyleri anlaması için sahip olduklarının başında duyuları gelir. Ama önemli olan insanın duyularıyla algıladığını muhakeme edebilme yeteneğidir. *Logosu*, yani şeylerin hakikatini gördüğümüz halde görmememizin sebebi budur. O her şeyde ortak olduğu halde bizim onu alışılmadık ve beklenmedik bir şeymiş gibi düşünmemizin sebebi de budur. "Tek bir ortak ilke vardır, ama çoğunluk herkesin kendine özgü bir anlayışı varmışçasına yaşar."¹¹⁴ "Evren uyanık olanlar için tek ve ortaktır, ama uykudayken her insan yana, yani kendine özel evrenine dönüp kıvrılır."¹¹⁵

5. Parmenides ve Elealılar

Aşağı İtalya'daki Elea kentinin¹¹⁶ yurttaşı olan ve Sokrates-öncesi düşünürlerin en önemlilerinden sayılan Parmenides, felsefe tarihinde 5. yüzyılın ilk yarısında etkin olmuş bir düşünürdür. Yaşamı hakkındaki bilgiler, kendisinden önceki düşünürler gibi, kesin değildir. Çünkü bu konuda iki önemli kaynak olan Platon'un *Parmenides* diyalogunda aktarılan bilgilerle¹¹⁷ Diogenes Laertios'un Apollodoros

¹¹² Waterfield 2000: 33.

¹¹³ Fr. 4.

¹¹⁴ Fr. 6.

¹¹⁵ Fr. 22 B89 DK. Ayrıca Plutarkhos, *Peri Deisidaimonias*, 166c5-8.

¹¹⁶ Elea kenti İÖ 540/39 yılında Phokaialılar (Foçalılar) tarafından kurulmuştur. Bir İonia kenti olan Phokaia (Foça), İÖ yak. 545 yılında Pers kralı Kyros'un kumandanı Harpagos tarafından saldırıya uğrayınca, birçok Phokaialı gemilerle Khios (Sakız) adasına kaçmış, oradan da Korsika'nın yolunu tutmuştur. Korsika'dan sonra Marsilya (Massalia) ve Kalabriya'ya (Calabria) gitmişlerdir. Sonra da Magna Graecia'da Elea adını alacak ve Romalıların Velia olarak adlandırdıkları Hyele kentini kurmuşlardır. Dolayısıyla bu kent bir Yunan kolonisidir.

¹¹⁷ Platon, *Parmenides*, 127a-c.

aracılığıyla elde edip aktardığı bilgiler¹¹⁸ birbiriyle çelişir. Doğum tarihiyle ilgili bilgi bile Platon'un diyalogunda İÖ yak. 515 yılına denk düşmekteyken, Diogenes Laertios'ta İÖ yak. 540/539 yılına denk düşmektedir. Yine de görüşlerini şiir şeklinde yazarak kendinden önceki doğa filozoflarının alışkın oldukları düzyazı stilinden ayrılmış ilk filozof olduğu kesin bir bilgidir.

Doğa Üzerine ya da *Nesnelerin Doğası Üzerine* şeklinde çevirebileceğimiz şiiri (*Peri Physeōs*), bir önsöz ve iki bölümden oluşur. Bazı parçaları eksik olarak günümüze kalmış bu şiirin ilk bölümünde doğru bilginin ne olduğu açıklanırken, ikinci bölümünde insanlığı yanılsıza sevk edecek olan sanılar üzerinde durulur, yani yanılgılar dünyasının sanı niteliğindeki bilgilerine yer verilir. Şiirinin içeriğinden Parmenides'in gözlem, araştırma ve denetleme yoluyla elde edilen bilgi yöntemlerinin hepsine karşı bir tavır sergilediği görülür. Bu tavır, özellikle Pythagoras ve Ksenophanes sayesinde iyice kırırdanmaya, yepyeni kavramlar ve anlam içerikleriyle dolmaya başlayan felsefenin kendi içinde tutarlı bir metafizik sistem geliştirmesine de ön ayak olur.

Parmenides'in şiirindeki anlatıcı, insanların (ya da ölümlü varlıkların) gelip geçtiği ve aşındırdığı yolun çok ötelerine seyahat eden bir gençtir. Ath arabasıyla karanlıkları arkasında bırakarak ışığa doğru gitmektedir. Bu yolculukta kendisine Güneş'in kızları da eşlik etmektedir. Amacı, isimsiz bir tanrıçanın¹¹⁹ kutsal tapınağına ulaşmak ve ondan gerçekliğin ne olduğunu öğrenmektir. Sonunda biri geceye, diğeri güne açılan iki kapının önünde durur ve hangisinden geçeceğini bilemez. Bu kapıların biri onu gerçeğe (hakikate, doğruluğa ya da Bir olana) götürecektir, diğeri sanılara. O sırada tanrıça dile gelir ve bu genç konuğuna her ikisini de öğrenmesi gerektiğini söyler.¹²⁰ Demek ki genç hem geceyi hem de gündüzü öğrenecektir. Başka deyişle hem insani kanıları ya da sanıları, yani yanlış olanı öğrenecektir hem de doğruyu, yani kesin olanı. Bu şekilde gerçekliğin birbirinden farklı iki yüzü olduğunu görecektir ve bize de gösterecektir. Dolayısıyla hiç farkında olmadan Batı felsefesini tümüyle

118 Diogenes Laertios, 9 21, 23.

119 Bu tanrıça belki yeraltı tanrıçası Persephone veya Dike'dir ya da belki Doğa, Akıl, Bilgelik veya Themis'tir.

120 Fr. 288.29-30 KRS.

etkileyecek ve özellikle Platon'un düşüncelerinde ayrı bir yer edinecek olan Parmenides'in öğretisini geliştirecektir.¹²¹

Parmenides'in mitolojik bir hikâye tarzında yazdığı ve düşüncelerini mecazi yolla aktarmayı seçtiği bu şiirin derinliklerine inildiğinde karşımıza sahiden de iki yol çıkar. Şiirin ilk bölümünde konu edilen bu yolların ilkinde Parmenides gerçekliğe (hakikate, doğru olana, doğruluğa: *alētheia*) götüren yolu açıklarken tek bir gerçeklik olduğunu (kendi deyimiyle varolanın bir olduğunu), değişimin imkânsız olduğunu ve varoluşun zamandan bağımsız, tekbiçimli, zorunlu ve değişmez olduğunu belirtir. Şiirin ikinci bölümünde anlatılan ikinci yolda da, sanılara (*doksa*) giden yolu gösterirken görünen (duyulur) dünyanın veya görüngüler dünyasının¹²² ve bu dünyadaki duyularımızla oluşturduğumuz kavramların ne kadar yanlış ve aldatıcı olduğuna dikkat çeker.

Parmenides'in bilgi edinme yöntemini belirleyecek olan bu iki yol, sonunda kendisine ait bir yöntemi geliştirmesine neden olur. Bu yöntem, kendisinden önceki İoniali düşünürlerin doğayı gözlemleyerek elde ettikleri bilgileri akıl süzgecinden geçirerek sunma yönteminden farklıdır. Parmenides'in yöntemi, bilginin oluşumunda duyum ve algıları yadsır; bunu yadsırken duyum ve algıların kaynağı olan maddi dünyayı, yani nesnel dünyayı da yadsır. Çünkü Parmenides bizi sadece görünüşlerin dünyasına götürebilecek olan duyuların tanıklığına güvenmez, Herakleitos gibi aklın sesine kulak vermekle gerçekliğe yönelebileceğimizi vurgular. Çünkü ona göre gerçek varlık (hakikat, Bir olan) ancak bu şekilde temaşa edilebilir.

Demek ki Parmenides felsefesini adeta vahiy yoluyla elde ettiği iki temel kabul üzerine kurar: 1. Varlık vardır, yokluk yoktur (*esti gar einai, mēden d' ouk estin*). 2. Varolma ile düşünme aynı şeydir (*to gar auto noein estin te kai einai*).¹²³ Ardından bu iki kabul üzerinde

121 Parmenides'ten kalan fragmanlar için bkz. Fairbanks (ed., trans.) 1898: 86-135.

122 Görüngü (Yun. *phainomenon*; İng. *phenomenon*, *appearance*; Fr. *phenomene*; Alm. *erscheinung*, *phänomen*; T. *hadise*): 1. (*Genellikle*) Duyularla algılanabilen her şey. Görüngü, hem gerçek varlıktan hem de salt görüntüden ayırt edilir. 2. (*Fizikötesi*) Kendinde varolan salt bir gerçekliği ortaya koyan. Örneğin Platon için duyulur dünya (görüngüler dünyası) idealar dünyasının (Platon'a göre gerçek dünya), yani akılla bilinen düşünüldür dünyanın (*nooumenon*lar dünyasının) görüngüsüdür.

123 Fr. 291.2-5 KRS; B1.22-32, 2, 3, 6, 1, 2 DK.

akıl yürüterek, yani bu iki kabulü muhakeme ederek ulaştığı mantıksal çıkarımlarla sistemini oluşturur. Ona göre varlığın varolduğu apaçıktır, kesindir; çünkü akla uygundur. Akıl bunu kabul ederken herhangi bir çelişkiye düşmez. Varolan ne varsa, üzerine düşünülebilen ne varsa Parmenides için o varlıktan başka bir şey değildir. Varlık birdir ve bölünemez; bir başlangıcı ya da sonu yoktur, yani ezeli-ebedidir; zamansal değişimlerden bağımsızdır, yani herhangi bir şekilde zamana bağlı değildir. Varlık sonsuzca aynıdır ve zaman dediğimiz şey gerçek değildir, çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek birdir.¹²⁴ Gerçek varlık kendine her yandan eşit, aynı şekilde sınırları olan, bütünlüşmüş ve küre halini almış bir şeydir. Oysa yokluğun varlığının kabulü bu kadar kolay değildir. Çünkü yokluk, hiçliktir ve akıl bunu kabul ederken çelişkiye düşer. O halde Parmenides'in varlık dediği şey, "varolma kavramının mantıksal anlamda içermediği her şeyi yadsır" ve hepsini "yoklar sınıfına" yerleştirir. İşte hiçlik bu sınıftakilerdir ve hiçliğin bilgisi sanıdır (*doksa*).¹²⁵ Buna karşın hakikat olan, yani doğru olan bilgi biricik bilgidir ve salt düşünceden mantığın ilkelerine uygun olarak elde edilmiş olan varlığın bilgisidir. Bu biricik bilgiye ulaşmanın yolu varlık kavramının mantıksal çözümlemesinden geçer. Daha anlaşılır bir ifadeyle Parmenides, varlığın özelliklerini gözlem ve araştırma yoluyla değil de, varlık kavramının mantıksal çözümlemesi yapıldıktan sonra elde edilen bilgiyle kavramanın en sağlam yol olduğunu belirtir ve bu şekilde evreni mantığın ilkelerine göre yeni baştan kurar. Yani gerçekliği düşünceyle özdeşleştirip maddi varlığın bütün yasasının ya da ilkelerinin yerine mantığın ana ilkesi olan çelişmezlik ilkesini koyar.¹²⁶ Çünkü ona göre ancak bu ilkeye uygun olarak varolan, gerçektir; onun bilgisi doğrudur, hakikattir.

Varlığın bu şekilde tanımlanması zorunlu olarak değişimin, yer değiştirmenin olanaksızlığını doğurur. O zaman demek ki varlık değişmez ve hareket etmez. Çünkü varolmanın içeriğinde bu özellikler yoktur; hareket ve değişim varolma kavramıyla çelişir. Nedeni, hareket etme halinde bir zaman diliminde olan bir nesnenin bir süre

124 Kenny 2006: 18.

125 Sanma durumu veya sonucu olan, zan, kanı, inanç.

126 Çelişmezlik (İng. *non-contradiction*; Fr. *non-contradiction*; T. *adem-i tenakuz*): Bilginin sunulmasında tutarsızlık ve çelişme bulunmaması gerektiği yolundaki temel bir mantık kuralı.

sonra başka bir yerde olması, yani bir süreliğine bulunduğu ilk durumundaki yerinde artık bulunmamasıdır. Bu durumda belirli bir zaman boyutunda varlık ile yokluk, gerçeklik ile hiçlik bir ve aynı şey olur ki, bu olanaksızdır. Değişim ise, belirli nitelikleri ve nicelikleri olan nesnenin bir süre sonra başka niteliklere ve niceliklere sahip, yeni bir şey olmasıdır ki, bu o nesnenin başka bir şey olması demektir. Bu yüzden değişim de salt varlık kavramıyla çelişir.

Miletos Okulu'nun üyeleri tek bir ana madde kabul ederek bu maddede hem varlığı hem de oluşu korumak ister görünürken, Herakleitos'un varlığı oluşa indirgemesi, Parmenides'in de oluşu yadsıması, dolayısıyla yepyeni fikirlerin ortaya çıkması, felsefe tarihinin gelişim aşamasının en önemli basamaklarıdır. Yine Parmenides'in gözlem ve araştırma yoluyla, yani deneysel olarak elde edilen bilgiyi metafizik bilgiden tamamen ayırması ve varlık hakkında konuşulacaksa salt akla ve mantıksal çıkarımlara uygun olarak konuşmak gerektiğini açık ve seçik bir dille ortaya koyması da bir başka önemli aşamadır. Bu yepyeni bir buluş olmasa bile (Miletosluların doğanın görünür yanından çok görünmeyen yanını açıklamak için ana madde bulma girişimlerini ve Herakleitos'un da duyularla algılanandan ziyade akılla kavrananın hakikat olduğunu özellikle belirtmesini göz önünde tuttuğumuzda) Parmenides'in bu görüşü diğerlerinden daha derin bir analizle ve kesinkes vurgulamış olması bir yeniliktir. Çünkü ondan önce hiçbir düşünür herhangi bir deneye başvurmada, ancak ve ancak akıl yürüterek gerçek bilgiye ulaşılabileceğini Parmenides gibi cesaretle söylememiştir ya da deneyden elde edilen bilgilerin bizi sadece sanılara boğmakla kalacağını, sanılarının doğruya tamamen karşıt olduğunu onun gibi kesin bir dille açıklamamış, bütün felsefesini onun gibi "sanı-doğru karşıtlığı" üzerine inşa etmemiştir. En önemlisi varlığı onun gibi tanımlayıp felsefede daha sonraları ontoloji ya da metafizik veya varlıkbilim¹²⁷ adını alacak yeni bir disiplinin temellerini atmamıştır.¹²⁸

127 Varlıkbilim (Yun. *on.ontos*; Lat. *ontologia*; İng. *ontology*; Fr. *ontologie*; Alın. *otologie*; T. *mehbas-i vücud*): Varolan olarak varolan üzerine öğretti; varolanın varlığı ve genel varolma ilkeleri üzerine 17. yüzyıldan beri kullanılan kavram. Konu olarak Eski Yunan felsefesinden beri ele alınan ve Aristoteles'in "ilk felsefe" adını verdiği varolanların özü üzerine bilim.

128 Kenny 2006: 18.

Parmenides doğduğu kent Elea'da aynı adı taşıyan bir felsefe okulu kurmuştur. Felsefe tarihinde bu okulun üyelerine Elealılar denir ve aralarında özellikle Melissos ile Zenon'un adı sıkça anılır.

Melissos (İÖ 5. yüzyıl) Samosludur ve Parmenides'in öğrencisidir. Aynı zamanda Herakleitos'un da öğrencisi olduğu söylenir.¹²⁹ Melissos Parmenides'in şiirini düzyazı şekline getirip daha anlaşılabilir kılar. Evrenin sınırsız, değişmez, hareketsiz, bölünmez, sonsuz ve homojen (tamamı aynı yapıda) olduğunu söyler. Bu tekçi görüşten de iki sonuca ulaşır. 1. Acının gerçekliği yoktur, çünkü bu varlığın noksanlığı anlamına gelir ki, böyle bir şey imkânsızdır. 2. Boşluk diye bir şey yoktur, çünkü böyle bir şey ancak yokluğun bir parçası olabilir. Bu yüzden yer değiştirme mümkün değildir, çünkü mekânda yer kaplayan cisimlerin hareket edecekleri hiçbir yer yoktur.¹³⁰

Melissos gibi özellikle hareketin olanaksızlığıyla ilgili çok ünlü savlara sahip, Aristoteles'in diyalektiğin kurucusu saydığı¹³¹ Elealı Zenon (İÖ yak. 490-yak. 430) da Parmenides'in öğrencisidir. Felsefe tarihinde Zenon'un paradoksları¹³² olarak anılan paradoksları Parmenides'in öğretilerini desteklemek amacıyla yaratmıştır.

Zenon'a göre mesafeler ve hareketler sonsuzca bölünebilir niteliktedir. Hareket diye bir şey yoktur, çünkü hareket eden her şey, sona ulaşmadan önce gittiği yolun ortasına ulaşmak zorundadır. Bir *stadion*un en ucuna varmak için sonsuz sayıda mesafe katedilmelidir; çünkü önce o uca olan mesafenin yarısı katedilmelidir. Ama o yarısı katedilmeden önce o mesafenin çeyreği katedilmelidir. O çeyrek katedilmeden önce de o mesafenin sekizde biri katedilmelidir. İşte bu böyle sonsuza değin gider. Sonuçta her ilk mesafe aralığı ikiye bölünebileceğinden katedilmesi gereken kesin bir ilk mesafe

129 Kenny 2006: 19.

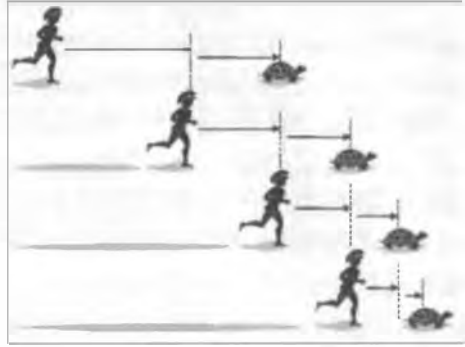
130 Kenny 2006: 19; fr. 534 KRS.

131 Diogenes Laertios, 8.57, 9.25. Diyalektik (Yun. *dialektikē*; Lat. *dialectica*; İng. *dialectic*; Fr. *dialectique*; Alm. *dialektik*; T. *fenn-i münazara, cedel, ilm-i cedel, ilm-i hitâfû cedel*): 1. (Sokrates'te) Doğruya varmak, kavramları açıklığa kavuşturmak, belirlemek ve bunların kesin tanımlarını bulmak için karşıtlıklar içinde ilerleyen karşılıklı konuşma yöntemi. 2. (Platon'da) İdeaların bilgisine vardırıcı yol; en yüksek bilim; mantıksal yöntem. 3. (Aristoteles mantığında) a. Tanıtlama yolu. b. Usun içine düştüğü çelişkiler öğretisi.

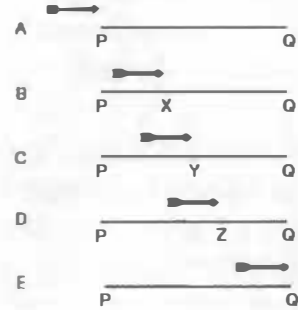
132 Paradoks (Yun. *paradoxon*; Lat. *paradoxum*): Aykırı düşünce. Görünüşte doğru olan ifade veya ifadelerin bir çelişkiye yol açması ya da mantığa aykırı bir durum yaratması, kısacası beklenmedik bir durumla sonuçlanmasıdır.

aslında yoktur. Bu da böyle bir koşunun başlangıç noktası olmadığı anlamına gelir. Başlangıç yoksa bitiş de yoktur. Öyleyse bu hareket bizim için bir yanılsamadan ibarettir.¹³³

Zenon'un en bilinen paradoksu Yunan kahraman Akhilleus'un adıyla anı-



lan "Akhilleus ile Kaplumbağa Paradoksu"dur.¹³⁴ Akhilleus ile bir kaplumbağanın yarış yaptığını varsayarsak, böyle bir yarışta da Akhilleus'u çok hızlı bir koşucu olarak görürsek, yavaş olanın asla hızlı olan tarafından yenilmeyeceğine tanık oluruz. Diyelim ki Akhilleus kaplumbağanın kendisinden belirli bir mesafe önde yarışa başlamasına izin vermiş olsun. Akhilleus sabit yüksek bir hızda, kaplumbağa da sabit düşük bir hızda koşacağından, belirli bir süre sonra Akhilleus kaplumbağanın başladığı yere gelecektir. Bu sırada kaplumbağa da az da olsa yol almış olacaktır. Akhilleus kaplumbağanın aldığı o mesafeyi de koştuğunda, kaplumbağa yine belirli bir yol almış olacak ve bu böyle sürüp gidecektir. Sonuçta Akhilleus hiçbir zaman kaplumbağanın katettiği mesafeyi tamamlayamayacak, onun başladığı noktaya her vardığında katetmesi gereken başka bir mesafe olacaktır. Bu durumda Akhilleus kaplumbağayı hiçbir şekilde geçemeyecektir.¹³⁵



¹³³ Yanılsama (Lat. *illusio*: illusion yanılsama, aldanma, kuruntu; İng. *illusion*; Fr. *illusion*; Alm. *Illusion*, *Täuschung*; T. *vehim*): 1. Duyu yanılsaması, yanlış algılama; (sanrıdan farkı algılanan şeyin gerçekten varolmasıdır). 2. Yanlış tasarım ve umut; kuruntu. 3. Bize gerçek dünyayı bir süre için de olsa unutturan, sanat yoluyla yaratılmış görüntü.

¹³⁴ Kenny 2006: 19.

¹³⁵ Paradokslar için genel olarak bkz. Aristotle, *Physikē Akroasis*, 6.239b5 239b9; 6.239b33-240a15; Ayrıca bkz. J. Barnes (ed.) (1991). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press; J. Barnes (1982). *The Presocratic Philosophers*, New York/London: Routledge; A. Ushenko (1946). "Zeno's Paradoxes," *Mind*, Vol. 55, s. 151-165.

Bunun yanı sıra “Ok Paradoksu” olarak bilinen paradoks da ünlüdür. Yayıdan fırlamış ilerlemekte olan bir ok düşünelim. Ok zaman içindeki her anda belirli bir konumda olacaktır. An denilen şey belirli, tek bir noktaysa, okun o anda hareket etme zamanı olmayacaktır, yani durağan olacaktır. Dolayısıyla gelecek anlarda da durağan olacaktır. Bu şekilde her an durağan olacaktır ve hareket etmeyecektir.

Sonuçta gerek Parmenides, gerekse kurduğu okulun öğrencileri Melissos ve Zenon’un birleştikleri en belirgin nokta, kendilerinden önceki düşünürlere kıyasla farklı bir düşünme biçimi ve farklı bir yöntem geliştirerek felsefe tarihinde yeni bir çığır açmalarıdır. Ama tüm Elealılara nasıl düşünceleri gerektiğini öğreten Parmenides olduğundan, hiç kuşkusuz onun öğretisi her zaman için başatır.

6. Empedokles

Felsefe tarihinin en anlı şanlı şair düşünürlerinden biridir Akragaslı Empedokles.¹³⁶ Olimpiyatlarda ödüller kazanan atların yetiştiricisi olan soylu bir aileye mensuptur ve İÖ 5. yüzyılın ortalarında tanınmıştır.¹³⁷ Aristoteles diyalektiği Zenon’un, hitabeti de Empedokles’in bulduğunu söyler.¹³⁸ Çünkü Empedokles’in şiir tekniklerini ustaca kullanması, sözcük ve anlam sanatında, özellikle benzetmelerdeki yaratıcılığı güçlü bir edebi üsluba sahip olarak tanınmasına yol açmıştır. Günümüze kalan ve belirli bir kronolojik düzenlemeye izin vermeyecek kadar karışık olan yaşamöyküsünü¹³⁹ takip ettiğimizde, karşımıza Pythagoras, Ksenophanes ve Parmenides’in öğrencisi olarak çıkar. Fragmanlar halinde elimize geçen *Peri Physeōs* (Doğa Üzerine) ve *Katharmoi* (Arınmalar) adlı eserlerinden ilki, Parmenides’in eseri gibi şiir şeklindedir ve 2000 dizedir; bu eserin günümüze yaklaşık 50 dizesi kalmıştır. Diğeri ise dinsel içeriklidir ve çoğu dizesi kaybolmuştur.¹⁴⁰

136 Akragas (Lat. Agrigentum, günümüzde Agrigento): İtalya’da, Sicilya’nın güney sahilinde yer alan bir Yunan kenti. Bu kentin limanı bugün Empedokles Limanı (Porto Empedocle) olarak anılır.

137 Diogenes Laertios, 8.51-77.

138 Diogenes Laertios, 8.57.

139 Kenny 2006: 20.

140 Bkz. N. van der Ben (ed.) (1975). *The proem of Empedocles’ Peri Physios: Towards a New Edi-*



Empedocles

Luca Signorelli, Orvieto, Duomo, Chapel of San Brizio, 1499-1502.

Empedokles'in felsefi görüşleri, özellikle doğa üzerine geliştirdikleri, kendisinden önceki İonialı düşünürlerin adeta bir sentezidir. Thales'in suyu, Anaksimenes'in havası, Ksenophanes'in toprağı, Herakleitos'un ateşi ve bu ana maddeler üzerindeki öğretileri Empedokles'in dört ana madde kuramının oluşumuna temel teşkil etmiştir. Dolayısıyla Empedokles için su, hava, toprak ve ateş evrenin kökleridir. İddiasına göre bu kökler ya da öğeler (*arkhē*) ezelden beri hep vardır, sadece birbirleriyle belirli oranlarda karışmış ve evrenin bu alışıldık yüzünün oluşumunu sağlamıştır. Bu dört öğeden çıkmıştır bütün varolanlar ve bu dört öğe sayesinde varolacaklardır. Ağaçlar, hayvanlar, kadını erkeğiyle bütün insanlar, havada uçan kuşlar, denizin suyuyla beslenen balıklar, yani ne kadar canlı varsa bu dört öğeye borçludur varlığını. Ona göre bu dört öğe birbirine örölü olarak vardır, hepsi bir aradadır, birbiriyle hemhal olmuştur. Dünyadaki çeşitlilik bu karışımın, bu bütünlüğün eseridir.¹⁴¹

Adeta bir kelimenin hecelerini çağrıştıran Empedokles'in bu dört öğesine sonradan Platon ve öteki Yunan düşünürleri *stoikheia* adını vereceklerdir.¹⁴² Hatta Yahudi ve Hristiyan metinlerinde de büyük önemi olan bu dört öğe bu adla anılacaktır.¹⁴³ Latinceye *elementum* (çoğ. *elementa*) olarak çevrilen dört öğenin ya da unsurun günümüzün fiziğinde ve kimyasında da başat rol oynadığı unutulmamalıdır.

Empedokles'in dört öğesi (dört unsur, dört ilke, dört kök, dört ana madde ya da dört *arkhē*) maddenin farklı farklı formlarıdır: katı, sıvı, gaz, buz, su, ateş, vb. Bunlar aynı tözün, yani aynı ana maddenin farklı halleridir. Bu dört öğe, ona göre Sevgi (*Philia*) ve Nefret (*Neikos*) karşıtlığıyla birleşir ya da ayrılır. Çünkü Sevgi öğeleri bir araya getirir, Nefretse ayırır. Gün olur bu öğelerin çoğu bir araya gelerek tek bir şeyi doğurur, gün olur tek bir bütün halindeyken birçok şeye ayrılır ve bu durum bu şekilde sonsuzca sürüp gider.

Empedokles'in dört öğesinin yapısı, Parmenides'in küresinden yalnızca bir karışım olduğu için ve tek bir hali olmadığı için fark-

tion of All the Fragments: Thirty-one Fragments, Amsterdam: B. R. Grüner; H. W. Johnstone (ed.) (1985). *Empedocles. Peri Physeos and Katharmoi*. Thomas Library, Bryn Mawr College.

141 Fr. 355 KRS.

142 Kenny 2006: 21.

143 Örn. bkz. Vulgata, Paulus, 1; Gal. 4.3, 9.

lıdır. Bu yapı doğal olarak değişime ve harekete de olanak tanır. Ayrıca bu öğeler Sevgi ve Nefret adını verdiği müdahalelerle birleşir veya ayrılır. Bunlar etkin, kaçınılmaz kuvvetlerdir, ama her biri maddidir. Aristoteles, Empedokles'in bu kuvvetlerinin her birini etkin, maddi nedenler olarak değerlendirir.¹⁴⁴ Bu dört öğenin ve bu iki kuvvetin toplamı olan altılık bütün, dengelilik ya da uygunluk (veya oran, simetri) adını alır. Sevginin işlevi birlik yaratmaktır, Nefretin işlevi ise bu birliği bozmak. Başka deyişle Nefret böler, Sevgi birleştirir. Bu iki kuvvet, çekme ve itme kuvvetlerinin atası sayılır.¹⁴⁵ Sevginin etkisiyle öğeler bir arada homojen, uyumlu ya da ahenkli ve ıslıl ıslıl parlayan bir küre oluşturur. Bu Parmenides'in küre şeklindeki bütünlüğüne benzer. Nefretin etkisiyle de öğeler birbirinden ayrılır; ama Sevgi tekrar bu dağılanları ve kaybolan parçaları bir araya getirmeye başlayınca, varlık dünyasının bütün canlı türleri yavaş yavaş evren sahnesini doldurmaya başlar.¹⁴⁶ Tüm bileşik varlıklar, örneğin karada yaşayan hayvanlar, havadaki kuşlar ve denizdeki balıklar gelip geçici, yani ölümlü yaratıklardır. Sadece onları doğuran dört öge ölümsüzdür, sonsuzdur ve sadece kozmik döngü adeta nefes alıp verir gibi sonsuza değin sürer.¹⁴⁷ Çünkü ölümlü olan bir şey ne varolabilir ne de sonlanabilir. Ölüm, evrensel ritim içindeki bir ana insanların verdiği addan başka bir şey değildir. İnsanlar bu dört öğenin birleşerek meydana getirdiği varlıkları, örneğin hayvanları, bitkileri vb. görünce onların doğduklarını, bu dört öğenin birbirinden ayrılıp da bu varlıkların yok olduğunu gördüklerinde ise öldüklerini söylerler. Ama bunların hepsi hayali adlandırmalardır, hepsi birer görüntüden ibarettir. Asıl gerçek bu görüntünün ardındaki dört öğenin birleşmesi ve dağılmasıdır. Çünkü hiçlikten hiçbir şey doğmaz (*ex nihilo nihil fit*). Bu, dünyanın kanunudur.¹⁴⁸

Canlı türlerinin kökenini açıklama girişiminde, yukarıda söz ettiğimiz dengeliliği göz önünde bulundurduğumuzda, Empedokles'in

144 Aristoteles, *Metaphysika*, 12.10.1075b3.

145 Kenny 2006: 22.

146 Fr. 360 KRS.

147 Waterfield 2000: 136.

148 Leonard (trans.) 1908: 19; Empedokles, *Peri Physeōs*, 8, 11, 9, 12.

Empedokles'in eserlerine bütünsel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, değerlendirmelerinin hem fiziksel hem de dinsel bir düşünme tarzıyla yürüdüğü anlaşılır. Hatta bazen dört öğeyi Yunan'ın tanrılarıyla özdeşleştirdiği ve onlara Zeus (ateş), Hera (toprak) Aidoneus (hava) ve Nestis (su) adlarını verdiği; Sevgi kuvvetini bile aşk tanrıçası Aphrodite'yle bir tuttuğu, Nefreti ise "uyumsuzluk, kavga ya da gazap" olarak adlandırdığı görülür.¹⁵⁵ *Arınmalar* adlı kitabında doğa anlayışını Pythagoras'ın ruhgöçü (*metempsychōsis*) öğretisiyle birleştirerek bir ahlak öğretisi geliştirir. Ona göre Sevgi iyi, Nefret kötüdür. İnsanlar evvelce bulundukları kutlu ruh hallerinden kendilerini nefret ve günaha terk ederek düşmüşlerdir. Ama Nefret, ister tanrı ister insan olsun, tüm günahkârların ruhlarını farklı farklı yaratıklar halinde karalara ve denizlere dağıtarak cezalandırır. Bu şekilde kâh hava onları tutup denize fırlatır, kâh vahşi deniz tutup karaya boşaltır, kâh toprak yakıcı güneşin ışınlarına kusar. Ama evrenin hiç bitmeyen döngüsü içinde insanlar ruhlarını Sevgiye teslim ettiklerinde beslenip gelişirler ve tekrar olmaları gereken yere dönebilirler. Empedokles ruhgöçünden kendisinin de nasiplendiğini şu dizeleriyle dile getirir:¹⁵⁶

Ben de bir zamanlar oğlan oldum, kız oldum,
çalı oldum, kuş oldum, dalgaların içinde dilsiz bir balık oldum.

Empedokles'teki ruhgöçü öğretisi hiç şüphesiz ödüle layık olacak ya da cezaya maruz kalacak hareketlerden kaçınılması gerektiği fikrini de beraberinde getirir. Çünkü sevgi çemberi içinde bir hayat sürmek için ruhun arınması, bunun için de bazı şeylerden uzak durulması şarttır; örneğin gerekli görülen perhize uyulması, et yenmemesi, bir perhiz şeklinde olmasa da cinsel ilişkiden uzak durulması, kan dökülmemesi gibi. Bu ölçülü davranış kuralları arasına tanrıların bilgisine erme ve evrenin doğası hakkında açık bir kavrayışa sahip olma gibi nitelikler de girer.

Empedokles'in en büyük umudu ayrıcalıklı insanların bir gün sahiden tanrılaşacaklarına olan inancıdır. Bu ayrıcalıklı insanla-

155 Fr. 349 KRS.

156 Leonard (trans.) 1908: 56; Empedokles, *Katharmoi*, 117.

rın arasında kâhinler, ozanlar, hekimler ve krallar yer almaktadır.¹⁵⁷ Kendisini de tüm bu ayrıcalıklı insanların arasına yerleştirmeden edememiştir.¹⁵⁸ Onun tanrılaştırılma umudu ölümüyle ilgili efsanelere, hatta modern şairlerin dizelerine de konu olmuştur. Bu efsanelerin en dikkat çekicisi şudur: Hekimlerin ölümüne terk ettikleri Pant-heia adında bir kadına Empedokles mucizevi şekilde yeniden hayat verir. Bunu kutlamak için Etna Yanardağı'nın eteklerinde yer alan zengin birine ait bir evde seksen konuğa şölen verir. Şölen bitip de bütün konuklar uykuya çekildiğinde, göklerden bir sesin kendisini adıyla çağırdığını işitir. O hızla yanardağın tepesine kadar çıkar ve kratere atlar ya da düşer.¹⁵⁹

Bu efsane, Empedokles'in hakikati bulma aşkının, zihninin (ruhunun) asla ölmeyecek olmasıyla ödüllendirileceğini ima eden Arnold'un dizelerinde şöyle hayat bulur:¹⁶⁰

Artık atmayacak bu yürek; canlı bir insandın sen,
Empedokles, ama artık değilsin!
Artık yalnızca bir solukta yutan alevden bir düşüncesin-
çırılçıplak, sonsuzca huzursuz bir zihinsin!
Her şey vücut bulduğu
köklere geri döner,
bedenimiz toprak olur,
kanımız su,
ısımız ateş,
soluğumuz hava.
Ahenkle doğdular, ahenkle ölürler-
Peki ya zihin?¹⁶¹

Sonuçta birden fazla ana maddeyi kabul edışıyle Çokçu görüşün başında yer alan Empedokles'in felsefi düşünceleri akılcı düşünüş ve mistik inancın dengeli bir karışımından ibarettir. Bu onun Ionialı düşünürlerin doğaya salt bilimsel bir bakış açısıyla bakma kaygılarından uzak bir yerde olduğunu gösterir. Felsefe tarihine bir armağan olarak sunduğu dört öge kuramı ve Sevgi ile Nefret kuvvet-

157 Fr. 409 KRS.

158 Kenny 2006: 23

159 Bu efsaneler için bkz. Diogenes Laertios, 8.74-75; Milton, *Paradise Lost*, 3.470; Matthew Arnold, *Empedocles on Etna*, 326-338.

160 Kenny 2006: 24.

161 Matthew Arnold, *Empedocles on Etna*, 326-338.

leri özellikle Aristoteles'in ilgisini çeken ve eserlerine konu edindiği ve geliştirdiği bir kuram olmuştur. Empedokles'in ateş, su, hava ve toprak dörtlüsü, bütün varlıkların kökeninde yer alır; doğmamıştır ve bozulmayacaktır, dolayısıyla evrensel döngünün sonsuzca varolmasına hizmet edecektir. Doğadaki tek tek şeyler Sevginin çekim gücüyle bu dört ögenin bir araya gelmesinden ve Nefretin itme gücüyle ayrılmasından meydana gelir ve yok olur. Ama sadece bu tek tek şeyler doğar ve ölür. Onları meydana getiren ve yok olmalarına neden olan dört ana öge hiçbir zaman yok olmaz. Çünkü derine inildiğinde, karşımızda duran tüm varlıklar, örneğin ağaçlar, hayvanlar, bulutlar, kayalar aslında birer hayalden ibarettir; hepsi gelip geçicidir, yani ölümlüdür. Bunlar asıl gerçek olan o dört ögenin zamana bağlı olan karışımlarıdır. Bu yüzden bu varlıklara gerçek denemez.

Dört ögenin birleşmesinde ve ayrılmasında önemli olan Sevgi ve Nefret, etkin nedenler olarak iş görür. Bunların işleyişi, Empedokles'in dinsel ve akılcı yanının birleşimiyle şekillenen düşüncelerle belirlenir. Sevgi ve Nefretin işleyişi rastlantısaldır, ama yine de dört ögeyle birlikte hepsinin oluşturduğu altılı bütünlükte bir denge söz konusudur. Sevgi ve Nefret ezeli ve ebedi karşıtlıktır; her biri kendi sırası geldiğinde devreye girer ve doğuma ve ölüme neden olarak kozmik döngünün çift taraflı işlemlerini sağlar. Sevginin hükmü altında dört ögenin hepsi adeta bir küre halinde birbirine kenetlenir; Nefretin hükmü altında ise bu kürede bu dört öge kat kat, yani tabakalar halinde bulunur. Ne tam Sevginin ne de tam Nefretin kontrolü altında bulunduğu zamanda ve bu dört ögenin kısmen birleşip kısmen ayrıldığı anda, bu bilindik dünyamız oluşmuştur.

Yaşamın gidişatı içinde insan için önemli olan, varolan her şeyin bu dört ezeli-ebedi kökten geldiğinin farkında olması, yani her şeyin ortak bir bilinçten pay aldığını bilmesi gerektiğidir. Bu bilgi ona belirli bir ahlak anlayışı kazandıracaktır. Dolayısıyla Sevginin iyi, Nefretin de kötü olduğunun bilinmesi yaşamın birliğinin sürdürülmesi için elzemdir. Bu birliğe olan inanç insanların Sevgiyle beslenmelerine, Nefretin getirisi olan günahlardan sakınmalarına neden olacaktır. Yaşamın birliğine olan inanç, hayvanların öldürülmesine ve yenmesine tamamen karşıdır ve bunu en büyük günah sayar.

7. Anaksagoras

Batı felsefesi tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisi de Anaksagoras'tır. Günümüzde İzmir'in Urla ilçesinin sınırlarında yer alan Klazomenai kentinde İÖ yak. 500 yılında doğan düşünürün Anaksimenes'in öğrencisi olduğu söylenir.¹⁶² Ama Anaksimenes muhtemelen Anaksagoras doğmadan önce yaşamını yitirmiş olduğundan bu bilgi doğru değildir.

Perslerle Yunanlar arasında gerçekleşen savaşlar sonrasında Atina'ya gelen Anaksagoras, ünlü Yunan devlet adamı Perikles'in yakın dostu olunca, onun 5. yüzyıl Atina'sının en ünlü filozoflarından ve edebiyatçılarından oluşan çevresine de rahatlıkla kabul edildi. Ama sonradan hem vatan hainliği hem de dinsizlik suçlamalarıyla hakkında soruşturma başlatıldı ve mahkûm edildi. Bunun üzerine yine Perikles'in yardımıyla çareyi Atina'dan kaçıp Çanakkale'deki Lampsakos'a (Lapseki) sığınmakta buldu ve İÖ 428 yılında ölene kadar bu kentte bir sürgün hayatı yaşadı. Diogenes Laertios Anaksagoras'ın mahkûm edildiği, hatta çocuklarını yitirdiği haberini "Doğa çoktan hem hâkimlerimi hem de beni ölüme mahkûm etmişti; çocuklarımin da ölümlü olarak doğduklarını zaten biliyordum."¹⁶³ diyerek gayet sakin bir tavırla ve serinkanlılıkla karşıladığını belirtir.

Anaksagoras'ın felsefi görüşleri Eski Yunan düşüncesi bağlamında bile alışılmadık görünür. Onun "Her şey her şeydedir." "Küçüğün en küçüğü diye bir şey yoktur, çünkü hep daha küçüğü vardır." "Ay bir taştır, Güneş ise Peloponnesos'tan bile daha büyük olan, akkor halinde demirden bir kütledir," şeklindeki iddiaları, gökyüzündeki yıldızların, kozmik çevrinti içinde meydana gelen taşların o hızla çevrintinin dışına savrulması ve *aithēr*in ateşten küresine düşerek kor haline gelmesi sonucunda oluştuğunu söylemesi, evrenin (*kosmos*) Nous (Zihin) tarafından yönetildiğini düşünmesi, evrende bizim dünyamıza benzer, Güneş'i, Ay'ı ve öteki gezegenleri olan başka dünyaların da olabileceğini ima etmesi, Platon ve Aristoteles gibi

162 Diogenes Laertios, 2.6; Cicero, *De Natura Deorum*, 1.26.

163 Diogenes Laertios, 2.13. Bu deyişin Solon ya da Ksenophanes'e ait olduğunu söyleyenler de vardır.

ünlü Yunan filozoflarının ve Cicero gibi Romalı düşünürlerin fazlasıyla dikkatini çeken konular olmuştur.¹⁶⁴

Aristoteles'in doğa düşünürleri (*physiologoi*) arasında saydığı Anaksagoras'ın bütün amacı evreni açıklamaktır; evrenin hangi şeyden meydana geldiği, şu anki haline nasıl kavuştuğu, göksel cisimlerin hareketleri ve neden bu şekilde hareket ettikleri, meteorolojik olayların ve depremlerin doğası ve nedenleri onun zihnini özellikle meşgul eden sorunlardı.

Günümüze fragmanlar halinde kalan *Peri Physeōs* (Doğa Üzerine) adlı eseri Anaksagoras'ın felsefesiyle ilgili bilgi edinebileceğimiz en önemli kaynaktır. Diğer kaynaklarsa antik yazar ve düşünürlerin eserlerindeki yorumlamalardır ki, bunların arasında Aristoteles'in ve doksografların yorumlamaları başta gelir.¹⁶⁵

Anaksagoras'a göre evrenin başlangıcında her şey bir aradaydı ve her şey sayıca sonsuzdu; ayrıca o kadar küçüktü ki, hiçbir şeyi tek tek tanımanın imkânı yoktu ve üstelik bu küçüklük de sonsuzdu. Her şey hava (*aēr*) ve *aithēr*le¹⁶⁶ çevriliydi ve bu ikisi de hem sayıca hem de büyüklük açısından sonsuzdu,¹⁶⁷ çünkü hava ve *aithēr* her şeyde bulunuyordu. Bu yusuvarlak bir karışımdı ve çokluğu içinde barındıran birlikti. Bu birlikte şeylerin tek tek rengi ya da herhangi bir ayırt edici niteliği yoktu, yani ıslak kuruyla karıştı, sıcak soğukla, ışık karanlıkla, beyaz karayla.

Anaksagoras için "her şey," aslında "her şeyin tohumu" (*spermata khrēmātōn*)¹⁶⁸ ya da birer "parçacığı" (*moirai*) demektir. Aristoteles yorumunda bu parçacıklara *homoiomereiai* (parçacıklardan oluşan şeyler) adını verir. Anaksagoras'a göre bu tohumlar sonsuz sayıdaydı ve hiçbirini birbirine benzemiyordu, çünkü hepsi birbirinden farklıydı. Demek ki her şeyde her şeyden bir parça vardı, her şey her şeyden meydana gelmişti, her şeyin tohumları her şeydeydi.

164 Curd 2007: 3.

165 Örneğin bkz. Aristoteles, *Physikē Akroasis*, 1.4.187a20; 1.4.187a36; 3.4.203a19; 3.5.205b1; Aristoteles, *Peri Ouranou*, 4.2.309a20; Aristoteles, *Peri Psykhes*, 1.2.404a25.

166 *Aithēr*: Esir tabakası; gökkubbe ya da yıldızlı gökyüzü anlamına gelir. Mitolojide tanrıların soluk alıp verdiği havadır; oysa *aēr*, yani diğer anlamda hava, insanların soluk alıp verdiği havadır.

167 Fr. 1; D. Sider (ed.) (1981). *The Fragments of Anaxagoras*, Hain: Meisenheim am Glan.

168 Fr. 4.

Her şeyde her şeyin biçimi, rengi ve tadı vardı.¹⁶⁹ Sonra bu karışım (*symmiksís*) anaför şeklinde hızla dönmeye başladı;¹⁷⁰ bu hız bizim şu an gördüğümüz, bildiğimiz hıza hiç benzemiyordu, çünkü bu hız aklımızın alamayacağı kadar büyük ve güçlü, her hızdan kat kat büyük bir hızdı. Bu hızla karışımın bütünlüğü de çözülmeye başladı ve bu bütünlükten ilk kopanlar hava ile *aithér* oldu. Dolayısıyla ilkin "seyrek olan yoğun olandan ayrıldı, ardından sıcak olan soğuk olandan, kuru olan yaş olandan, aydınlık olan karanlık olandan." Yoğun olan, ıslak, soğuk ve karanlık olan aşağıya düştü ve tepsi şeklinde düz olan dünyayı (yeryüzünü) oluşturdu. Seyrek olan, sıcak, kuru ve aydınlık olan da yukarıya yükseldi. Aşağıda, yani dünyada çevrinti hareketinin hızı daha yavaştı ve insanlar ile diğer canlılar ve aklımıza gelebilecek tüm varlıklar bu şekilde biçimlendi. Sonra en altta bitkiler, üstünde hayvanlar ve onun üstünde de insanlar olmak üzere varlık katmanları meydana geldi.

Anaksagoras'a göre çevrinti hareketi ve bu ayrım hiç son bulmadığından bizim dünyamızdan başka dünyaların da oluşmasına neden oldu. Bu dünyaların sadece boyutları farklıydı, yoksa hepsi aynı şekildeydi. Ayrıca her şeyde her şeyden az da olsa bir şeyler kalarak sürdü gitti; yani kara olan bir şeyde biraz da olsa beyaz, sıcak olan bir şeyde biraz da olsa soğuk kaldı. Çünkü her şeyde her şeyin bulunması, karşıtlıkların da bulunması demektir.¹⁷¹ Şeylere de kendisinde en fazla bulunan maddeye göre ad verildi.¹⁷²

Anaksagoras için bu çevrinti ya da döngü hareketini başlatan ve şeylerin düzenli olarak birbirinden ayrılmasını ve düzenlenmesini sağlayan "sonsuz bir Zihin (Akıl, Ruh)" vardır. Yunanca *Nous* adıyla andığı bu Zihin, ona göre her şeyin içindedir, ama hiçbir şeyle karışmamıştır, hiçbir şeyden pay almaz. Kendi kendinedir, yani varoluşu kendinden kaynaklanır. *Nous* sonsuzdur ve kendi kendini yönetir. Her şeyin en incisi ve en safıdır; her şeyin bilgisine sahiptir. Her şeyin üzerinde bir gücü vardır, her şeyde etkindir.¹⁷³ Şöyle der *Nous* için:

169 Fr. 3, 4.

170 Buna çevrinti hareketi (*perikhōrein* veya *dinē*) de diyebiliriz.

171 Bunun anlamı, soğuğu bildiğimiz için sıcak da bilmemizdir.

172 Aristoteles, *Physikē Akroasis*, 1.4.187a23.

173 Diogenes Laertios, 2.6; fr. B12 DK.

Her şey her şeyden pay alır, ama Nous sonsuzdur ve kendi kendini yönetir. Hiçbir şeyle karışmamıştır; kendi kendine vardır. Çünkü kendi kendine olmamış olsaydı, başka şeylerle karışmış olacağından her şeyden pay almış olacaktı; ayrıca her şeyde her şeyden bir parça olduğuna göre, Nous'la karışmış şeyler ona köstek olacaktı, yani hiçbir şey üzerinde şu an tek başına sahip olduğu kudretine sahip olamayacaktı. Oysa Nous her şeyden daha ince olandır ve her şey hakkında bilgisi olan, her şey üzerinde en büyük kudreti olandır. Nous büyüklü küçüklü bütün canlı varlıklar üzerinde bir güce sahip olandır. Ayrıca Nous evrensel döngü üzerinde de gücü olandır, yani başlangıçta bu döngüyü başlatandır. İlk kendisi çok küçük bir başlangıçken çevrilmeye başlamıştır. Daha sonra bu çevrinti hareketinin boyutları büyüdükçe büyümüş ve yayılmıştır ve hâlâ devam etmektedir, edecektir de. Birbiriyle karışmış olan şeylerin hepsi, Nous yardımıyla birbirinden ayrılmış ve tek tek ayırt edilmeye başlanmıştır. Nous, şeyleri şu anki hallerine göre (neyse o şekilde) düzenlemiştir. Şu ya da bu (yani belirli bir kimlikleri) olmayan şeyleri, şu an neyseler o şekilde düzenlemiştir. Bu hareket halihazırda yıldızları, Güneş'i ve Ay'ı devindiren, havanın ve *aithēr*'in ayrılmasına neden olan harekettir. Bu ayrılmaya neden olan hareket, seyrek olanı yoğun olandan ayırmıştır, sıcakı soğuktan, ışığı da karanlıktan. Birçok şeyde birçok şeyin parçası bulunur. Ama Nous dışında hiçbir şey olduğu gibi bütünden ayrılmaz ve tanınmaz. Çünkü bir tek Nous kendisiyle aynıdır. Ama onun dışında hiçbir şey hiçbir şeye benzemez, tersine hepsi tek tek şeylerdir ve bu tek tek şeylerin içinde en çok olan hangi şeyse en çok o görünür.¹⁷⁴

Anaksagoras Nous ilkesini hiçbir dinsel önyargıya düşmeden akılcı bir tarzda açıklar; o dönemde bir tanrı olarak tapınılan Güneş ya da yıldızları yine yaygın olarak bilinen dinsel açıklamaların dışında, çevrinti hareketiyle açıklayarak felsefeye akılcı bir düşünme boyutu katması gibi.

Tıpkı Parmenides'te olduğu gibi Anaksagoras'a göre de boşluk yoktur ve hareket denen şey "maddenin parçacıklarının yer değiştirmesi"nden ibarettir. Ayrıca yine ona göre "mutlak anlamda bir oluş (*genesis*) ve yok oluş (*phthora*) yoktur." Çünkü şeyler sonsuza kadar bölünebilir ve yok olmaz. Dolayısıyla "hiçlikten gelme ya da hiçliğe dönme diye bir şey söz konusu değildir." "Oluş ya da varolma" temelde şeylerin birbirine karışmasıdır sadece, "bozuluş ya da yok oluş" denen şeyse bu şeylerin birbirinden ayrılmasından (*diakrīnesthai*) başka bir şey değildir.¹⁷⁵

174 Fr. 12.

175 Fr. 17.

Sokrates, Anaksagoras'ın Nous fikrini beğendiğini, ama Nous'a şeylerin düzenlenmesini sağlamaktan başka nedensel bir güç atfetmemesini tuhaf bulduğunu söyler; aynı şekilde Aristoteles de Anaksagoras'ın evrenin oluşumunda Nous'u adeta *deus ex machina*¹⁷⁶ olarak kullandığını belirtir. Yani Aristoteles'e göre Anaksagoras Nous'u hareket ettirici bir neden olarak gördüğü halde, olayları açıklarken bu olayların nedeni olarak Nous'tan başka şeylere başvurmakta, ama Nous'a hiç başvurmamaktadır.¹⁷⁷

Anaksagoras'ın duyularla ilgili görüşleri de her şeyde her şey olmasıyla bağlantılıdır. Mademki tek tek şeyler kendisinde en çok olan şeyle bir kimlik kazanmaktadır, o zaman onlardaki diğer ayrıntıları duyularımızla algılamamız çok zordur. Çünkü duyular zayıftır, bu yüzden de doğru bilgiye duyular aracılığıyla ulaşmamız imkânsızdır, çünkü duyulara güvenilmez.¹⁷⁸ Kar tanesinde beyazlık olduğu kadar siyahlık da söz konusuysa, duyulara güvenilemeyeceği de gayet açıktır. Ama şu da var ki, kar tanesinde siyahlık olduğu, karın siyah bir suya dönüştüğü görüldüğünde fark edilebiliyorsa, yani duyularla algılanan şeylerin, yani görüngülerin arkasında bir görünmeyen olduğu anlaşılıyorsa, o zaman görüngülerin (*phainomena*) görünmeyen aynası ya da bir işareti olduğu da açıktır.¹⁷⁹

Anaksagoras'ın evrenin oluşumunu, dünyanın, hatta şu yaşadığımız dünyadan başka dünyaların, gökteki yıldızların, Güneş'in ve Ay'ın oluşumlarını açıklama tarzı, felsefe tarihinde kosmogoninin akılcı bir yöntemle açıklanma girişimi olduğu için önemlidir. Felsefesini kurarken Yunanlar arasındaki yaygın adlandırmalardan özellikle kaçınması da içten içe bir felsefi terminoloji geliştirmek isteğini ima etmektedir. Bunun en iyi örneği Yunanların doğuş ve yok oluşla ilgili kullandıkları dilin yanlış anlaşılmalara neden olacağını vurgularken kendini gösterir. "Yunanlar doğuş ve yok oluştan söz ederken dili doğru kullanmamaktadır, çünkü hiçbir şey doğmaz ve yok olmaz. Yalnızca varolan şeylerin karışması ve ayrılması söz

176 Yunan tiyatrolarında olayların karmakarışık olduğu ve çözümsüz hale geldiği sırada aniden belirip bütün sorunları çözen yapay bir tanrı ya da karakter.

177 Aristoteles, *Metaphysica*, I.985a18-19.

178 Fr. B21 DK.

179 Fr. B21a DK. Bazıları bu görüşü Anaksagoras'a değil, Demokritos'a atfeder.

konusudur. O halde Yunanların doğmayı karışma, yok olmayı ise ayrılma olarak adlandırmalarında fayda var.”¹⁸⁰

Bunun dışında Anaksagoras'ın her şeyin başlangıcı ve düzenleyicisi olan ezeli-ebedi bir Nous fikrini felsefe tarihine tanıtmış olması da ayrı bir öneme sahiptir. Aynı şekilde varlığın temelini tohumlar olarak adlandırması, ne kadar değişik nitelik varsa doğada, o kadar değişik tohum olacağını belirtmesi ve şeylerde her tohumdan bir nebze bulunduğunu, ama bir şeyde hangi tohumdan en fazla varsa onun o şeyin kimliğini belirlediğini iddia etmesi, kendisinden sonraki düşünürlerce heyecanla karşılanmış görüşlerdir. Yine varlıkların hem sayı hem de küçüklük bakımından sonsuz olduklarını, bir varlığın en son parçası diye bir şeyin olmadığını ve sonsuza kadar bölünebilir olduklarını söylemesi, her şeyde her şeyden bir parça bulunduğunu, yani saf olan hiçbir şeyin bulunmadığını beyan etmesi de Anaksagoras'ın aynı heyecana layık olabilecek düşüncele-rindendir. Özellikle sonsuz küçük ya da sonsuz büyük olabileceğini vurgulaması da önemlidir. Çünkü ona göre küçük olan şeyler içinde, en son küçüklük derecesi diye bir şey yoktur, çünkü daima ondan daha küçüğü söz konusudur. Varolan bölünebilir ve bu bölünme özelliği onun asla yok olması anlamına gelmez. Benzer şekilde büyük olan bir şeyden hep daha büyük olan bir şey vardır ve nicelik açısından bakıldığında bu şey küçük olana eşittir, yani her şey aynı zamanda hem küçüktür hem büyük.¹⁸¹

8. Atomcular

Sokrates-öncesi dönem, Miletos Okulu'ndan bu yana Herakleitos, Parmenides, Empedokles ve Anaksagoras sayesinde hem düşünsel anlamda büyük gelişmeler kaydetmiş hem de özellikle Türkçeye “sevgi, nefret, varlık, oluş, bozuluş, hareket, durağanlık, değişim, değişmezlik, dört öge vb” şeklinde çevrilen ve derin anlam içerikle-riyle donatılan Yunanca kelimelerle kendine özgü bir dil kazanma-ya başlamıştır. İşte bu dönemin gelişimine ivme kazandıran en son

180 Fr. 17.

181 Fr. 3.

doğa düşünürleri de Leukippos ile Demokritos olmuştur. Çünkü her ikisi de Atomculuk diye bilinen bir öğretinin ortaya çıkışına ve gelişimine neden olduğu gibi, bu öğretiyle Aristoteles dönemi sonrasında felsefe sahnesinde yerini alacak ve Hellenistik felsefenin büyük temsilcilerinden sayılacak olan ünlü filozof Epikuros ve ardıllarının tanrı, evren ve ahlak üzerine görüşlerinin temelini atmıştır. Bununla da yetinmeyip hem genel olarak Yunan felsefesinin kelime dağarcığını zenginleştirmiş hem de modern bilime (özellikle 19 ve 20. yüzyılın kimyasına ve fiziğine) büyük katkılar sağlamıştır.

İÖ 5. yüzyılın ortalarında yaşamış olan Miletoslu (ya da Elealı)¹⁸² Leukippos (İÖ yak. 480-420) hakkında, öğrencisi Abderalı¹⁸³ Demokritos (İÖ yak. 460-370) kadar bilgimiz yoktur, hatta Epikuros böyle bir felsefeciyi tanımadığını, dahası böyle bir felsefecinin olmadığını söylemektedir.¹⁸⁴ Ama Aristoteles ve Theophrastos Leukippos'u atomcu öğretinin kurucusu sayar. Bu yüzden Leukippos'un öğretisinin Demokritos'un öğretisiyle kaynaşmış olduğu düşünülür, görüşlerinin de Demokritos'un düşüncelerinde yaşadığı.¹⁸⁵

Hocasının görüşleriyle beslediği atomcu kuramı geliştiren Demokritos, aynı zamanda iyi bir matematikçi ve doğabilimciydi. O'nun da Anaksagoras gibi zamanında bilginin peşine takılıp Atina'ya gittiği, ama orada kimsenin kendisini tanımadığı söylenir. Hatta bu durum kendi ağzından şöyle aktarılır: "Atina'ya gittim, baktım ki burada kimse beni tanımıyor."¹⁸⁶

Demokritos bilgi edinmek amacıyla yalnızca Atina'ya değil, Mısır, İran, Babil ve Etiyopya'ya da gitmiş, özellikle Mısır'da epeyce kalmış, sonra yeniden Abdera'ya dönmüştür. Bu seyahatleri sırasında pek çok kent görmüş, pek çok halk tanımış ve ünlü kişileri dinleme olanağı bulmuştur.

Böylece evrensel bir bilgiyle donanan, bu yüzden de "Bilgelik"¹⁸⁷ adıyla anılmayı hak eden Demokritos'a göre evren iki temel kısımdan ibarettir: atomlar ve boşluk (ya da mekân). Bu ikisi evrenin iki

182 Burnet 1920: 384.

183 Abdera: Batı Trakya'da, İskeçe sınırlarında yer alan ünlü Yunan kenti.

184 Diogenes Laertios, 10.13.

185 Kenny 2006: 26.

186 Fr. 1.

187 Suidas, D A2, Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 1c.



Demokritos ve Herakleitos (Gülen ve Ağlayan Filozof)

Johannes Moreelse, *Demócrito y Heráclito*, 17. Yüzyıl

(kaynak: http://picasaweb.google.com/lh/photo/_FSSEU0COZFvztX-wjfcZw,
7.10. 2013).

büyük gerçekliğidir. Çünkü bütün evren “atom” adını verdiği maddi parçacıklardan ve bunların hareketine olanak tanıyan boşluktan (mekân) oluşmuştur.

Demokritos’un zihnindeki atom, yani Yunancadaki *atomos* kelimesi, “kesilip parçalanamayan” ya da “bölünemeyen” anlamına gelir ve *a* olumsuzluk ekiyle *tomos* kelimesinin birleşmesinden oluşmuştur. Atomlar gerçeğin son, fiziksel anlamda bölünemez, bozulamaz, yok edilemez, içine nüfuz edilemez olarak tasarlanan temel öğeleridir; başka deyişle maddenin en küçük, gözle görülemeyen bileşenleridir. Atomlar ezeli-ebedidir; yani yaratılmamış oldukları gibi yok edilemezler de. Bu, modern deyişle maddenin korunumu ya da sakınımı kanununun temeli olacak bir ilkedir. Ayrıca atomlar sonsuz sayıda ve biçimdedir. Hepsi aynı tözdendir, homojendir; ancak şekilleri, düzenlenişleri, konumları ve büyüklükleri açısından birbirlerinden farklıdırlar. Hepsi birer cisimdir. Ayrıca hepsi kendi içinde süreklidir ve hiç değişmez; başka deyişle atomun kendi içinde bir değişim, bir hareket olması mümkün değildir. Bu da şu anlama

gelir: Atomun kendi içinde bir hareket yoktur, nitelikleri değişmez, tözü değişmez. Hareket denilen şey, atomun yer değiştirmesidir. O halde atomun salt içi veya atom tek başına bütün hareketlere, bütün değişimlere, bütün niteliklere kapalıdır. Ama harekete geçtiği anda her türlü oluşu, her türlü değişimi ve her türlü niteliği de beraberinde getirir.

Boşluk, atomların arasındaki uçsuz bucaksız bir aralıktır. Başka deyişle Demokritos için boşluk, varlığı meydana getiren sonsuz sayıdaki atomun hareketine olanak tanıyan sınırsız bir mekândır. Demek ki Demokritos'un adeta bir boşluk (Lat. *vacuum*), bir aralık olarak gördüğü mekân (*topos*) olmasaydı, atomların hareket sahası da olmayacaktı, dolayısıyla atomlar birbirlerine kenetlenip birbirlerinden ayrılarak gerçekleştirdikleri hareketleri yapamayacaklardı ve bunun sonucunda varlıkları meydana getiremeyeceklerdi.¹⁸⁸ Böyle bir şeyin olması da mümkün olamayacağından, demek ki boşluk (mekân) gerçektir. Çünkü atomlar ancak böyle sınırsız bir mekânda rahatça hareket ederler, bazen bir üzüm salkımını andıracak şekilde birbirlerine kenetlenir,¹⁸⁹ bazen de birbirlerine çarpıp dağılırlar. Bunun sonucunda da değişik varlıkların doğumuna, dolayısıyla tüm âlemin oluşumuna yol açarlar.

Demokritos'un boşluk (mekân) öğretisi Parmenides ve özellikle Zenon'un geliştirdiği hareketin olamayacağına dair fikirlerle ve paradokslara adeta karşı bir duruştur. Daha önce bahsedildiği üzere Parmenides ve takipçilerine göre her hareketin bir boşluğa ihtiyacı olacağına göre, hiçbir şey varolamaz; çünkü boşluk diye bir şey yoktur. Ama görüldüğü gibi Demokritos boşluk fikrini gündeme getirip kendine göre kanıtlayarak onların bu öğretilerine karşı bir yanıt vermektedir.

Demokritos'un atom, boşluk ve boşlukta hareket konusunda, Leukippos'un Diogenes Laertios aracılığıyla edindiğimiz fikirlerinden hareket ettiği açıktır. Çünkü Diogenes Laertios'a göre Leukippos için "Evren bir bölümü dolu bir bölümü boş olan bir sonsuzdur.

188 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. A. G. van Melsen (1952). *From Atomos to Atom: The History and Concept of the Atom*, Pittsburgh: Duquesne University Press.

189 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.4.985b10-15.

Dolu olan bölüm öğelerdir (atomlar). Bu öğeler sonsuz sayıda dünyanın oluşumunu sağlar ve bu dünyalar en sonunda yine bu öğelerde çözülürler. Dünyalar şu şekilde oluşur: Çeşitli biçimlerde bir sürü atom sonsuzluktan çıkıp büyük bir boşluğa girer ve bir araya toplanıp bir burgaç (anafor, döngü veya çevrinti hareketi) oluşturur. Bu burgaç içinde öğeler (atomlar veya cisimler) birbirlerine çarpar ve dört bir yöne doğru döne döne birbirlerinden ayrılırlar. Ancak benzer atomlar birbirleriyle birleşirler. Atomların sayısı çok olduğundan dengeli bir şekilde devinemezler, hafif olanlar elekten geçer gibi dıştaki boşluğa yönelirler, kalanlar da bir arada kalır ve birbirlerine kenetlenip birlikte devinirler, böylece ilk küre şeklindeki kütleleri oluştururlar.”¹⁹⁰

Büyük küçüklü sayısız dünya olduğu fikrini hocasının bu fıkırdan alan Demokritos da, yukarıda belirttiğimiz gibi, yine hocası Leukippos’a mal edilen ve ondan önce de Melissos’un söylediği iddia edilen düşünceyi kesinkes dile getirir: “Hiçbir şey yokluktan varolmaz ve varolan şey asla yok edilemez.”¹⁹¹ Demek ki hem Leukippos hem de Demokritos için hiçbir şey rastlantı sonucu meydana gelmemektedir. Her şey bir nedene bağlıdır ve bir zorunluluğun sonucudur.

Daha önce atomların kendi içinde hareketsiz, niteliksiz öğeler olduğu söylenmişti. Peki “Onları hareke geçiren nedir?” sorusuna Demokritos’un verdiği yanıt nasıl bir yanıtıdır? Anaksagoras’ın dediği gibi Nous mudur bu hareketi başlatan ya da Empedokles’in dediği gibi Sevgi ve Nefret gibi birer güç müdür onları harekete geçiren? Aristoteles bu konuda Atomcuların sessiz kaldıklarını, doyurucu hiçbir açıklama yapmadıklarını söyler. Ona göre ilk atomcular atomların hareketini kendiliğinden bir hareket olarak görmektedirler.¹⁹² Buradan çıkaracağımız tek sonuç, ilk Atomcular için atomların ezelden beri doğal bir harekete sahip oldukları, ayrıca bir araya gelip varlıkları meydana getirmeleri sonucunda ortaya çıkan bir harekete sahip olduklarıdır. Atomların varlıkları meydana getirir-

190 Diogenes Laertios, 9.31-32.

191 Diogenes Laertios, 9.44.

192 Aristoteles. *Metaphysika*, 1.4.985b19-20; *Physikê Akroasis*, 7.1.252a35.

ken sahip oldukları hareket, bir tür çarpma ve vurma hareketidir. Önceki ezeli ve doğal hareketten farklıdır bu hareket. Çünkü artık çarpma ve vurma hareketi gibi anlamlı ya da tanımlı bir hareket söz konusudur. Bu hareket de hiç kuşkusuz doğaldır, ama öncekine göre belirli bir başlangıcı vardır.

Aristoteles'in dikkat çektiği bu hareket sorunu, Hellenistik dönemin ünlü atomcusu Epikuros tarafından aşılmaya çalışılmıştır. Çünkü Epikuros'a göre atomların bir ağırlığı vardır ve bu yüzden sonsuz boşlukta yukarıdan aşağıya doğru düşmekte ya da hareket etmektedirler. Görüldüğü gibi Epikuros bu sorunu atomların kendi içlerinde varolan ağırlığına dayanarak çözmeye çalışmaktadır. İlk atomcularsa atomların bir ağırlığa ya da hafifliğe ancak bir araya gelmeleri sonucunda kavuştuklarını iddia ederler. Ayrıca onlar atomların, Leukippos'un da söylediği gibi, yukarıdan aşağıya değil de, dört bir yöne hareket ettiklerini belirtmektedirler. Bu tarz bir hareket karışık ve belirsiz bir hareketmiş gibi görülebilir. Ama Demokritos'un hiçbir şeyin rastgele oluşmadığını belirtmesi bu hareketin de belirli nedenlere dayandığını ve aslında doğal anlamda karışık ve belirsiz olmadığını gösterir. Çünkü atomlar her ne kadar her yöne doğru hareket etseler de, onların birbirleriyle temas etmeleri, birleşmeleri, çarpışmaları belirli bir zorunluluk altında olmaktadır. Bu hareketler kesin bir şekilde belirlenmiştir. Mekanik bir nedensellik sonucunda meydana gelmektedir. Bu da açıkça bir determinizmdir, yani evrende bütün olan bitenlerin nedensellik bağlantısı içinde ele alındığı bir görüşün yansımasıdır. Başka deyişle her olayın başka olayların gerekli ve kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri süren öğretinin bir örneğidir.

Demokritos'un duyu algısıyla ilgili düşünceleri de dikkat çekicidir. Çünkü ona göre bizim duyularımızla algıladığımız tatlılık, acılık vb hisler tamamen insanların adlandırdıkları şeylerdir. Çünkü bunların doğada bulunması mümkün değildir. Doğada varolan her şey atom ve boşluk olduğuna göre, böyle hislere neden olacak şeyler, yani tatlı, acı, sıcak, soğuk, katı, yumuşak vb şeyler birer sanıdır.¹⁹³ Bizim şeylere böyle adlar vermemiz, atomların şekil ve büyüklük

193 Bkz. fr. 16; Theophrastos, *Peri Aistheseōn*, 63.

ya da küçüklüklerinden ileri gelen bir durumdur. Farklı şekillerde ve büyüklüklerde atomlardan meydana gelen nesneler, kendilerini oluşturan atomların bu farklı özelliklerine göre nitelik kazanırlar. Şekil ve büyüklük atomun gözle görülemeyen, algılanamayan temel özellikleridir, ama bunlar birer nesne oluşturdıklarında algıya açık bir durum meydana gelir. Yani biz ancak nesnenin özelliklerini görüp hissedebiliriz. Daha açık bir deyişle tatlılık, acılık, soğukluk, sıcaklık, renk vb nitelikler nesneye has niteliklerdir. Dolayısıyla bunlar atomların doğal nitelikleri değil, ikincil türde niteliklerdir.

Çok çeşitli atom şekilleri vardır; yuvarlak, düz, küre, küp, kancalı vb. Çeşitli şekillerde olan atomlar, çeşitli nitelikte nesne doğururlar. Nesnelerin bu farklılığı atomların şekline, diziliş düzenine ve konumlarına göre belirlenir. Örneğin ateş atomları şekil bakımından diğer atomlardan çok daha hızlı hareket eden bir doğaya sahiptir. Aynı şekilde ruh atomları da ateş atomlarına çok benzer bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bedende rahatça her yana, hızla hareket edebilir ve bedeni de harekete geçirebilir. Solunan havanın atomları da düz ve çok hareketlidir. Dolayısıyla havayı oluşturan bu atomlar da ateş atomlarına benzer.

Her şey atomlardan meydana geldiğine göre, bizim duyu organlarımız da hiç kuşkusuz atomlardan meydana gelmiştir. Duyum dediğimiz olay, nesnelerden gelen atomların duyu organlarına çarpması sonucunda meydana gelen bir olaydır. Bir biberin kanca şeklindeki atomlardan, dilimizin de yuvarlak atomlardan meydana geldiğini farz edersek, duyum sırasında biberin kancalı yapısının dilimizde belirli bir tahriş yaratacağı ve acı bir tat bırakacağı çok açıktır. Benzer şekilde şekerin düz, yani pürüzsüz ve kaygan atomlardan meydana geldiğini farz edersek, şekerin dilimizde daha az tahriş yaratacağı ve bize hoş bir tat vereceği de gayet açıktır.

Bu yüzden nesnelerin atomlarının şekli, düzenlenişi ve konumlarından dolayı kazandıkları ikincil nitelikler sadece bizde uyandırdıkları izlenimlerden ibarettir. Dolayısıyla onların tatlı, acı, yumuşak sert vs olmaları bize özgü, öznel fikirlerdir. Bu fikirler de yalnızca birer sanı, birer varsayım, birer kanaat, birer addır; başka bir şey değil. Kısacası ikincil niteliklere ilişkin duyumlar aldatıcıdır.

Yine de Demokritos duyu algısını tamamen felsefesinden çıkarmış bir düşünür değildir. Çünkü aklı devreye sokup doğru yorumlamalar yapıldığı takdirde duyu algısı da insana bilgi verebilecek kanallar arasındadır. Çünkü biz nesneleri duyu algılarımızla hissederiz, ama atomları ve boşluğu duyu algısıyla hissedemeyiz. Suya batırılan bir kürek gözümüze kırık olarak görünebilir, ama bu gerçek değildir. Çünkü sudan çıkarıldığında onun kırık olmadığını anlar ve doğru şekilde yorumlayabiliriz. Oysa küreği oluşturan atomları asla göremeyiz. Öyleyse Demokritos bilgi konusunda duyu algılarının insanı yanılttığını iddia etmekle birlikte, duyuları da tamamen bir kenara itmemektedir. Daha doğrusu salt akılcı bir düşünür gibi davranmamaktadır.

Demokritos'un öğretileri arasında ruh öğretisi de ilginçtir. Ona göre ruh, bedeni oluşturan atomlardan daha farklı olarak ince, düz, yuvarlak atomlardan meydana gelmiştir. Bu atomlar çok hareketli, kaygan, akıcı ve çok hızlı hareket eden atomlardır ve daha önce de söylediğimiz gibi ateş atomlarına benzerler. Onların bu özelliği sayesinde ruh, bedene her türlü hareket imkânı tanır. Ruh bir insanın en asli parçasıdır ve mutluluğunun da merkezidir.¹⁹⁴ Demokritos ruh ile beden arasında, atomlarının şekli itibarıyla bir ayrım yapmakla, dolayısıyla ruhu bedenden daha üstün tutmakla birlikte asla bedeni dışlamaz. Ona göre beden, ruh atomlarının hava atomlarıyla sürekli alışverişte olması sonucunda yaşamını sürdürür, bu ilişki kesildiğindeyse ölüm meydana gelir; çünkü ruhun atomları artık hava atomlarıyla beslenemez olur.

Demokritos'a göre ruhun en büyük özelliği bilgi edinme özelliğidir. Bilgi, atomların çarpma ve vurma hareketlerinin sonucundan başka bir şey değildir. Algıladığımız cisimden duyu organlarımıza akan ve onlara çarpan atomlar, duyu organlarımızda bir izlenim yaratırlar. Böylece duyum veya algı meydana getirmiş olurlar. Ama bu duyumlara sahip olanlar farklı yapıda olduklarından atomlar duyu organına çarptıkları anda farklı algılara da yol açabilirler. Başka deyişle aynı çarpma olayı farklı duyumlara yol açabilir. Buna rağmen Demokritos ortak duyu organlarından ortak duyu algılarının

¹⁹⁴ Bu görüş Demokritos'un ahlak anlayışını şekillendirecektir.

da çıkması gerektiğine, yani tatlı, acı gibi birtakım kanaatlerin her insan için aynı olması gerektiğine de inanan bir düşünürdür.

Demokritos'un duyum veya algı ile akıl ve düşünme ilişkisini açık bir şekilde ortaya koyan bir öğretisi olmamakla birlikte, onun duyu algısı ile akıl arasında belirli bir ayrım olduğunu düşündüğü ve akli her zaman duyuma tercih ettiği de açıktır.

Demokritos'un ahlak anlayışı ölçülü, akılcı ve dengeli bir ruh ve beden anlayışını içermektedir, dolayısıyla bir insanın duyu algılarına ve duyu algılarından alacağı hazlara kendini kaptırmaması ve akıyla hareket etmesi gerekliliği üzerine kurulmuştur. Onun için iyi olan, akla doğru gelen ya da akla uygun olandır. Bu da insana en çok yararı dokunan şeydir. En çok yararı dokunan şeyse insanın yüreğini en çok ferahlatan ve ona dinginlik verendir. Çünkü bu, insanın gelip geçici hazlarından öte, tutarlı ve kalıcı olandır. Kalıcı ruh ferahlığını ya da memnun olma halini insana sağlayan en önemli şeyse her şeyde, her olayda doğru düşünme ve doğru davranmadır. Bu tür düşünüş ve davranışı belirleyecek tek ilke de ölçülülüktür. İnsan ölçülülüğü benimsediği oranda doğanın kendisine belirlediği sınırların dışına taşmayacak ve kendi gücü dahilinde olmayan şeylere ulaşmaya ve onları elde etmeye çalışmayacaktır. Böylece kendisini her an mutlu hissedeceği bir ruh haline kavuşacaktır. Bu da şunu gösterir ki, Demokritos'a göre bir insanın mutluluğu sadece kendisindedir.

Sokrates-öncesi dönemin son temsilcileri olan Atomcuların geliştirdiği doğa anlayışı, kendilerinden önceki düşünürlerin öğretilerine bazı bakımlardan benzese de, çoğu açıdan farklı bir yapıdadır. Onların maddenin en küçük ve görünmez bileşenini, tüm yapısı ve özellikleriyle ayrıntılı şekilde açıklamış olmaları; doğada görülen her tür varlığın, bir insanın duyu organlarına kadar her şeyin ama her şeyin atomlardan meydana gelmiş olduğunu belirtmeleri ve tüm felsefelerini atomcu görüş üzerine oturtmaları Batı felsefesinin ve biliminin gelişimi açısından çok önemlidir. Ayrıca atomların arasında hareket edebilecekleri ve bu şekilde varlıkları meydana getirebilecekleri türde bir mekân ya da boşluk olduğu fikrini kabul etmiş ve bu fikirle felsefe tarihinin en önemli temsilcilerinden Parmenides ve

Elealılara sert bir yanıt vermiş olmaları da üzerinde durulması gereken bir konudur. Duyu algısı, bilgi ve düşünce üzerine, özellikle de bunlar arasındaki ilişkiler üzerine ayrıntılı bir atomcu öğreti geliştirmemiş olsalar da, yine de bir bütün olarak atomcu kuramı yaratıp geliştirmekle sonraki büyük filozofların düşüncelerine, Epikuros ve Epikurosçuların gelişimine ve Epikuros'un Roma'daki temsilcisi Lucretius'a bol bol düşünsel malzeme sağladıkları kesindir.

9. Sofistler

Demokritos'un yaşadığı dönemde yine Abdera yurttaşı olan genç bir düşünür, Protagoras felsefe sahnesinde göründü ve yepyeni bir felsefe topluluğunun oluşumuna öncülük etti. Bu oluşuma Sofistler adı verildi.¹⁹⁵ Bunlar gezgin öğretmenlerdi, kent kent dolaşıp çok değişik konularda dersler veriyorlardı ve esas ilgi alanları artık önceki düşünürler gibi doğa, ana madde gibi sorunlar değil, insanın kendisiydi.

Çeşitli meslek gruplarından olmalarına rağmen matematik, astronomi, müzik, tarih, coğrafya, edebiyat ve mitolojiyle ilgili çok geniş bilgi dağarcıkları olan bu öğretmenler parayla ders verdikleri için felsefe tarihinin ilk profesyonel felsefecileri olarak da tanındılar. Örneğin Elisli Hippias terzilik, kunduracılık gibi zanaatlarda usta olduğu kadar coğrafya hariç, yukarıda saydığımız bütün bilim dallarında yetkindi.

Sofistlerin hepsinin uzmanı olduğu tek konu hitabetti (*rhetorike*), yani hepsi ele aldıkları konuları hitabet teknikleriyle, söz ve anlam sanatlarıyla donatarak anlatmasını çok iyi biliyordu. Antikçağda hitabet sanatı gerçekten de aydın bir kişinin düşüncelerini en iyi ve en güzel şekilde ifade etmesine yardımcı olacak bir bilgi dalıydı. Amacı, konuşmacının hitap ettiği kitleyi kendi düşüncesinin doğruluğuna ikna etmektir. Bu yüzden hitabet, ikna etme sanatı (*ars persuadendi*) olarak da anıldı.

Bu filozoflara verilen isme gelince: Yunancada *sophistes* (sofist) sözcüğü felsefede "bilge" ve "bilgelik" anlamlarına gelen *sophos* ve

¹⁹⁵ Kenny 2006: 28.

sophia kelimeleriyle bağlantılıdır ve Eski Yunan dünyasında bu iki sözcüğün ilk anlamı “belirli bir zanaatta ustalaşmış kimse” ve “belirli bir zanaatta ustalık” anlamına gelir. Örneğin gemi işçisi, arabacı, dümenci, falcı, heykeltıraş vb kişiler elinden bir iş gelen ve bu yüzden *sophos* (işinin ustası) olan kişilerdir. Dolayısıyla Yunan için *sophos* genel olarak “bilen, bilgili, usta, akıllı” anlamlarını içerir. Diogenes Laertios bir zamanlar *sophos* ile *sophistes* kelimelerinin eşanlamlı olarak kullanıldığını söyler.¹⁹⁶ Bu nedenle Yedi Bilge’ye de zamanında *sophistes* denmiştir. Sofist olan kimse, öğretici konumdaydı ve Eski Yunanlar tarafından saygıyla karşılanırdı; özellikle şairler, bireyle-ri iyi bir yurttaş haline getirmek için dizelerinde verdikleri yararlı öğütlerden dolayı bu adla anılırlardı. Bir sofist olan Isokrates sofistlerin toplumdaki saygın konumlarını şöyle açıklar: “Atalarımızın çağında sofist denen kimseler takdir görür ve onlarla birlikte olanlara gıpta edilirdi. (...) Bunun en iyi kanıtı Solon’un, yani bu lakabı taşıyan ilk Atinalının devleti yönetmek üzere seçilmiş olmasıdır.”¹⁹⁷

Görüldüğü gibi Eski Yunan için bir *sophistes*, ya yazar ya öğretir; çünkü bildireceği bir bilgi ya da özel bir becerisi vardır. *Sophiası* ister idari alanda ve politikada olsun, ister teknik sanatlarda olsun, uygulamalıdır. İşte ilk sofistler de *sophistes* kelimesinin Yunan dünyasındaki bu olumlu anlamından yola çıkarak bu adı kendilerine yakıştırıp bildikleri her konuyu halka aktarmaya ve onları özellikle siyasal alanda bilinçlendirmeye çalıştılar. Ama sonraları bazı yanlış uygulamalar yüzünden adları felsefe dünyasında olumsuz bir çağrışım yapmaya başladı. Hem kendi dönemlerinde komedi yazarlarının sivri dillerine malzeme oldular hem de diğer filozofların ağır eleştirilerine maruz kaldılar. Bu olumsuzluğun en önemli nedenlerinden biri, çoğu sofistin bilgilerini hiç ölçüp biçmeden, hitabet sanatının teknikleriyle süsleyip püsleyerek satar görünmelerinden kaynaklandı. Onların adını kötüye çıkaran ikinci en önemli neden de, bilgilerinin karşılığında para almalarıydı. Bir üçüncü nedense her insanın bilgi ve erdemi öğrenmeye hakkı olduğunu söylemeleri ve eğitim aldıkları takdirde halkın içinden kişilerin de günün bi-

196 Diogenes Laertios, 1.12.

197 Herodotos, 4.95.2, 1.95.2, 2.49.1.

rinde ülke yönetiminde söz sahibi olabileceğine inanmalarıydı ki, özellikle bu inançları aristokratik sınıfı son derece rahatsız eden bir sonuç yarattı. Bütün bu olumsuzluklar onların adını lekeledi ve gün geldi sofist dendiğinde artık “bilgili, akıllı, usta kişi” değil de, daha çok “laf ebesi, safsatacı, düzenbaz, hilekâr” sıfatları anlaşılmaya başlandı.

Ama bizim sözünü ettiğimiz ilk dönemde kelimenin olumlu anlamıyla donanımlı olan ve bir devre adlarını yazdıran kimseler, yani Yunan gençlerine ücret karşılığında ders veren profesyonel öğretmenler sahnede idi. Bu dersleri ya küçük topluluklara özel dersler, seminerler düzenleyerek ya da halka açık konuşmalar yaparak veriyorlardı. Onların özellikle hitabet sanatını hem öğretmeleri hem de şahsen uygulamaları ve bunun yanında mantık bilimine de özel bir yer ayırmaları dönemin Atina’sında siyasete heves eden gençlerin ilgisini çeken niteliklerdi. “Söz, güçlü bir despottur,” diyen Gorgias’a kulak kabarttığımızda, 5. yüzyılın ortasındaki Atina’da iktidarın anahtarının etkili bir konuşmacı olmaktan geçtiğini anlamamak olanaksızdır. Dolayısıyla başarılı siyasal bir kariyer için Sofistlerin öğretim konuları ve teknikleri dönemin gençleri açısından çok önemli ve yararlıydı. Özellikle onların kışkırtıcı soruları üzerinde düşünmek, kuşkucu tavırlarını izlemek, topluma ve siyasal yapıya yönelik eleştirilerini dinlemek bir genç için ayrı bir hazdı.

Evet, sofistlerin hepsi kuşkucuydu ve eleştiriden keyif alıyordu; sürekli duyularımızın yetersizliğinden, hata yapabilme olasılıklarının yüksek oluşundan ve bilinebilecek sağlam bir gerçekliğin olamayacağından dem vuruyorlar ve geleneğin doğaya karşıt olduğunu söylüyorlardı. İnsanın yaptığı yasaları, toplumsal âdetleri, dinsel inançları sarsılmaz görenlere karşı bir tavır sergiliyordu. Bu tutumları da her an eleştirilerin odağında olmalarına neden oluyordu, ama bir yandan da Yunan’ın aydınlanma çağı olarak adlandırılabilir bir döneminin yaşanmasına da olanak tanıyordu; yani Yunan’ın büyük düşüncelere imza atan filozoflarını kendi içinden doğurmasına. Zeller bu konuda şöyle der: “Biz Almanların Aydınlanma Çağı olmasaydı, bir Kant’ı da olmayacaktı; aynı şekilde sofistler olmasaydı, Yunanlar da bir Sokrates’e ve Sokratesçi felse-

feye sahip olmayacaklardı.¹⁹⁸ Zeller'in bu düşüncesi bile sofistleri Batı felsefesi tarihinde Sokrates-öncesi düşünürler arasında ayrı bir yere koymakta ve onların eleştirel zihinlerini ve başlattıkları hareketteki asıl amaçlarını ayrıntılı olarak anlamayı gerekli kılmaktadır.

Sofistlerin felsefelerine temel aldıkları yöntem kuşku üzerine kurulmuştu. Ama bu kuşkuyu her şeyi inkâr etmeye yönelik bir hazırlıktan öte, zihni ve iradeyi her şeyi daha derinden araştırmaya yöneltmek olarak algılamakta fayda var. Çünkü kuşku, doğru kullanıldığı takdirde felsefenin en önemli dürtülerinden biridir. Sofistlerin hepsinin bu kuşkuyu hakkınca kullandığı söylenemezse de, en azından sonraki büyük filozofların eleştirel düşüncelerine etki etmiş sofistler düşünüldüğünde, hatta Descartes'ın felsefesini kurarken salt kuşkuyla işe başlaması göz önüne alındığında, felsefede yöntemli bir kuşkuyla hareket edilmesinin ne kadar gerekli olduğu da anlaşılacaktır.

Sofistlerin kuşkusuna ilk konu olan, kendilerinden önceki düşünürlerin ve çağdaşlarının doğa üzerine görüşleri ve öğretileridir. Çünkü sofistler bunları yetersiz ya da eksik bulmuşlar ve onların iddialarına, öne sürdükleri ilkelere öznel bir bakış açısıyla yaklaşp açıklamaya çalışmışlardır. Her konuya iki tür bakış açısıyla yaklaşmak gerektiğini de özellikle vurgulamışlardır. Ama her defasında da olmadık şekillerde anlaşılmış ve toplumun geneli tarafından çoğu defa haksızlıklara uğramışlardır. Örneğin Sofist oluşumunun babası sayılan Protagoras, *Tanrılara Dair* adlı eserinde önceki düşünürlerin tanrı inançlarını masaya yatırıp yekten "Tanrıların ne varolduklarını, ne varolmadıklarını ne de neye benzediklerini bilebiliriz. Çünkü bunu öğrenmemize engel olabilecek bir sürü neden var, ama en önemli neden, bu meselenin kendiliğinden bulanık oluşu ve insan ömrünün bu konuya tam olarak vakıf olamayacak kadar kısa oluşu," demiştir.¹⁹⁹ Protagoras bu düşüncesiyle tanrıların doğasını anlamanın bir insan ömrüne sığmayacak kadar hummalı

198 Guthrie 1977: 48.

199 Diogenes Laertios, 9.51.



Protagoras

Rosa Salvator, *Democritus and Protagoras*, (1663-1664, The State Hermitage Museum, St. Petersburg).

ve uzun bir araştırma konusu olduğunu açıklamak istediği halde, tanrıtanımaaz olduğu iddiasıyla hakkında suç duyurusunda bulunmuş ve çareyi Sicilya'ya kaçmakta bulduysa da yolda canından olmuştur.

Protagoras'ın düşünceleri insanı merkez alan bir yapıdadır. Ona göre "varolan ve varolmayan her şeyin ölçüsü insandır."²⁰⁰ Herhangi bir konuda herkes için geçerli olan kesin bir bilgi ya da doğru yoktur. Çünkü bir konu üzerinde en azından daima iki ayrı görüş bulunacaktır ve bu iki ayrı görüşün doğruluk derecesi de eşittir. Protagoras'a göre her şey için birbirine tamamen zıt iki şey söylemek mümkünse, o zaman nesnelerin gerçek yasasını da kavramak olanaksızdır. O zaman Herakleitos'un düşüncesinde olduğu gibi, her şey akış halindedir. Bu yüzden hiçbir şey belirli bir şey değildir. Çünkü her şey, onu algılayana göre bir böyle, bir şöyle olabilir. Kısacası rüzgâr üşüylene soğuk gelir ya da deniz suyu bir insana öldürücü, ama bir balığa besleyici gelir.

Protagoras, bu görüşleriyle görecelilik öğretisinin temelini atmış ve kendisi de bu öğretinin en iyi örneğini oluşturmuştur.²⁰¹ Bu öğretinin esası, her tür bilgiyi kuşkuyla karşılamak, bilgi içeren her savın temel nedenlerini, etkilerini ve kesinliklerini irdelemeden onları kabule yanaşmamak gerektiği ve kesin bilginin asla elde edilemeyeceği fikrine dayanır.

Protagoras'ın bu göreceli ve kuşkucu düşünce tohumlarını daha da derinlere eken ve kendisinden önceki doğa düşünürlerinin birbirinden farklı ana madde görüşlerine karşı çıkan Leontinoilu Gorgias olmuştur. Protagoras gibi Sofist oluşumun atası ve zamanının en ünlü hatiplerinden sayılan ve "varlık üzerine kesin bir bilgi söylemenin asla mümkün olamayacağını" belirten Gorgias bütün felsefesini şu temel akıl yürütme üzerine kurmuştur: "(Bilinecek) bir şey yoktur, olsa bile bilinemez, bilinse bile başkasına bildirilemez."²⁰² Gorgias, *bir şey yoktur* der, çünkü böyle bir şey olsa, ya olmuş olurdu ya da

200 Bu söz "İnsan her şeyin ölçüsüdür," şeklinde adeta bir formül haline gelmiş ve öyle de ünlenmiştir.

201 Bütün bilgilerin görelî olduğunu öne süren öğretî; (*ahlakta*) genel geçer, salt ahlak değerleri olmadığını, bütün değerlerin çağlara, toplumlara, kişilere, kültür durumlarına, yaşama biçimlerine göre değiştiğini öne süren öğretî.

202 Kenny 2006: 31.

öncesiz olurdu; böyle bir şey ne varoldan ne de varolmayandan olmuş olabilir. Öncesiz olması mümkün değildir, çünkü böyle olsa sonsuz olurdu; sonsuz olansa hiçbir yerde yoktur; o zaman ne kendisinde, ne başka bir şeyde ne de hiçbir yerde olabildiğine göre, bir şey yoktur. İkincisi, *bir şey olsaydı bile biz onu bilemezdik*. Çünkü varolanın bilgisi olsaydı, varolan düşünülmüş olurdu, varolmayansa düşünülmezdi bile; o zaman da yanıltma diye bir şey olmazdı, yani birisi kalkıp bir insan uçuyor ya da deniz üzerinde atlı arabasıyla gidiyor dediğinde, bu kadar saçma bir şeyi kabullenmek zorunda kalırdık. Üçüncüsü, *biz bir şeyin olduğunu bilseydik bile başkasına bildiremezdik*, çünkü bizim bir şeyi başkasına bildirmemiz ancak sözle olur, deneyimle olmaz.

Anılmaya değer bir başka ünlü sofist de Keoslu Prodikos'tur. Prodikos aynı zamanda ilk sözlük yazarı olarak bilinir. O da diğerleri gibi kuşkucu yaklaşımla işe koyulur ve özellikle yaygın dinsel inançların ve genel olarak dinin oluşum sebebini insanın kendisine yararlı olacak şeylere tapması olarak gösterir. "Eskiler Güneş'e, Ay'a, nehirlere, pınarlara ve yaşamlarında yararlı ne var ne yoksa her şeye tapardı, çünkü onlar kendilerine yardımcı olurdu; tıpkı Mısırlıların Nil Nehri'ne tapması gibi."²⁰³

Sofistlere göre bilgi edinmek, kuru kuru bilgi edinmek için olmalıdır; bilgi pratikte kullanılmak için, yani yaşamda işe yaraması için edinilmelidir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Peki ama her şey kişiye göre değişiyorsa, esas bilginin değişmez ölçütü ne olacaktır? Protagoras bunu "yararlı olan" şeklinde yanıtlamıştır. Daha açık bir deyişle Protagoras'a göre bir insanın düşüncesi (sanı, kanaat) diğerinin düşüncesinden daha doğru olmayabilir, ama "daha iyi ya da daha yararlı" olabilir. Dolayısıyla daha yararlı düşünceleri olan kimseler diğerlerine oranla daha bilgilidir. Bilgili olanlar da başkalarını yetiştirebilir. Bu düşünce sofistleri diğer insanlara "daha iyi olanı" öğretmeye vardırın düşüncedir. Kısacası onların diğer insanlara erdemi (*areté*) öğretmeyi üstlenmelerine neden olan düşüncedir. Sofistler için erdemli olmak, bir yurttaş olarak yetkin olmakla eştir ve her insana erdem öğretilebilir. Çünkü her insanın doğasında erdemi öğrenebilecek bir kapasite vardır. Başka deyişle insanın

ham hali erdemi alabilecek donanımdadır, sadece bunun eğitim ve deneyimle ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi gerekir. Öyleyse insan doğası bakımından erdeme yatkındır; tek yapılacak şey eğitimle bunun açığa çıkarılmasıdır.

Sofistlerde birilerine bir şeyler öğretme isteği ve kaygısını doğuran başlıca neden, hem önceki düşünürlerin evrenin oluşum ilkelerine dair birbirlerinden çok farklı düşünceler ileri sürmeleri ve dolayısıyla birbirleri arasında bir uzlaşımın olmaması hem de toplumun ve siyasetin genel gidişatında insanların çıkardığı yasalar olsun, koydukları ahlak kuralları olsun, her konuda bir çelişki yaşamaları olmuştur. Onlara göre insanlar arasında her konuda böyle anlaşmazlıklar doğuyorsa, o zaman insan yaratımı her şey her an değişebilir niteliktedir, yani hiçbir şeyin kalıcılığı yoktur. Öyleyse bunca değişkenlik içinde yaşamak zorunda olan insana en iyi hizmet, kendisine yaşam yolunda sağlam adımlar atabilmesini öğretmek ve en yararlı olanı bildirmek olacaktır.

Sofistler bu ana düşünceyle özellikle insan için bağlayıcı olan ve onların hem yaşam alanlarını daraltan hem de zihinlerini yeni düşüncelere kapatan yasalara karşı çıkmışlardır. Çünkü onlara göre insan elinden çıkmış yasalar (*nomoi*) yere ve zamana göre değiştiğinden bunların hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Yere ve zamana göre değişmeyen tek yasa doğa yasasıdır, yani doğa tarafından konulmuş yasalardır. İnsanın koyduğu yasalar sanılara dayanır ve güçsüzdür, oysa doğal yasa tüm insanlıkla ilgili yasadır. Çünkü doğa karşısında Yunanlar yalnız kendi aralarında eşit değil, aynı zamanda yabancı halklarla da eşittir. Öyleyse toplumun içindeki sınıf farklılıkları, ayrıcalıklar, soyluluklar vs gibi bütün değerler insanın kendi kendine koyduğu değerlerdir. Oysa toplum denilen oluşumun kendisi insanoğlunun kendi yararı için oluşturulmuştur ve toplumdaki herkes toplumdaki eşit olarak faydalanmalıdır. Bu bir insanın en doğal hakkıdır. O yüzden adalet sadece güçlüye, egemen olana yarıyor da, güçsüze yaramıyorsa, ona adalet denemez. Dolayısıyla doğal hukuk, her zaman için insanın yarattığı hukuktan daha değerlidir. Sofistlerin "doğal olan" ve "insan tarafından konulmuş olan" ayrımı, başta din ve ahlak olmak üzere akla gelebilecek her konuda geçerlidir. Yani

sofistler için yasalarla ve kamu görüşüyle dayatılan dinsel ve ahlaki ölçütler, daha önce inanıldığı gibi, tanrı tarafından dayatılmamıştır, tanrı vergisi değildir. İnsan tarafından diğer insanlara dayatılmış ya da en azından her bireyin özgürlüğü üzerine bir sınırlama getirmek üzere uzlaşım yoluyla meydana getirilmiş değerlerdir ve hiçbir kalıcılıkları yoktur. Bu konudaki kurallar katı olamaz ve değiştirebilir.

Sonuçta Sofistler Sokrates-öncesi dönemin doğa düşünürlerine karşın insanı düşünce konusu kılmakla hem Sokrates'e hem de daha sonraki filozoflara önderlik etseler de, genel olarak değerlendirildiklerinde özellikle geleneğe karşı tavırlarıyla toplumun çok fazla sevilmeyen çocukları olmuşlardır. Bu yüzden de onların kendilerine yükledikleri *sophistēs* sıfatı sonradan çok olumsuz bir anlamda algılanmaya başlanmıştır. Buna rağmen felsefeye "kuşku" zerk etmeleri, her şeyin her an ve her yerde insana göre değiştiğini ve biçimlendiğini savunmaları, yaygın olan dinsel inançları, yasaları, ahlaki ilkeleri sarsmaları, bunun yerine doğal yasayı, doğal hukuku ön plana çıkarmaları, hiçbir şeyde ve hiçbir yerde kesin bir bilgiye ulaşamayacağını, sadece insana yararlı olanın doğru olarak alınması gerektiğini savunmaları, bu konularda felsefe tarihinde sürüp giden tartışmaların odağına yerleşmelerine ve adlarından sürekli söz ettirmelerine ve hiç unutulmamalarına da olanak tanımıştır.

III. Bölüm

SOKRATES: GENÇLERİ KIŞKIRTAN BİLGE

1. Felsefenin Dönüm Noktası ve Sokrates

Ardında kendisine ait hiçbir eser bırakmadığı halde, Batı felsefe tarihi Sokrates'ten önce ve sonra diye ikiye ayrıldığına göre, Sokrates'in felsefedeki yeri ve öneminin eşsizliği tartışılmaz bir gerçektir. Sokrates'in felsefi düşünceleriyle bire bir tanışıklığımız gerek Ksenophanes'in gerekse Parmenides, Empedokles ve Demokritos'un felsefi düşünceleriyle olan tanışıklığımızla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır. Ama hayranlarının, özellikle Platon ve Ksenophon'un elinden çıkma kitaplardaki yorumlardan edinilen bilgilerle oluşturulan Sokrates karakteri felsefe tarihinin bütün aşamalarında öyle derin bir yer edinmiştir ki, onu kendisinden önceki tüm düşünürlerin önüne geçirdiği gibi Batı felsefesinin miladı sayılacak bir dönemin de baş filozofu kılmıştır.¹

Sokrates eskinin dini fikirleri, ahlak ilkeleri ve bilimsel kavramlarıyla artık soluk alamayan çağına doğa felsefesinin dar sınırları-

¹ Kenny 2006: 32.

nı genişleterek, bilimsel bir ahlak sunarak ve zihinlere eleştirel bir düşünce yöntemini zerk ederek bir yanıt verilebileceğinin² farkına varınca, ilk işi felsefeyi Miletos'un göklerinden yeryüzüne, yaşadığımız dünyaya, hatta tek tek bireye indirmek olmuştur ve bu başarısıyla kendisi adeta göklere çıkarılmış, tanrısallaştırılmıştır. Bu yüzdendir ki antikçağda çoğu felsefe okulu onu kurucusu saymaktan onur duyar, pek çok filozof onu filozofların en kusursuz örneği olarak görür, ortaçağda ne zaman bir mantıkçı ya da metafizikçi akıl yürütmeye ilgili bir örnek verecek olsa hemen onun aklına başvurulur. Aynı şekilde modern çağlarda da onun özellikle yaşama bakış tarzı, farklı alanlarda uzmanlaşan, özellikle zorba bir yöneticinin hükmü altında yaşamak zorunda kalan ve toplumda kabul gören fikirlere, siyasal rejime karşı geldikleri takdirde hüküm giymeleri an meselesi olan filozofların yaşama bakış tarzı olur, hepsi onun "Sorgusuz sualsiz bir hayat, yaşanmaya değer!" ifadesini kendisine düstur edinir.³

Özel yaşamı zor sınavlardan geçen, buna rağmen her an, hatta ölümün karşısında bile dimdik ayakta durmayı başaran ve belki de bu yüzden bilge sıfatını tam anlamıyla hak eden Sokrates İÖ 490 yılında Atina'da bir taş işçisinin ya da heykeltıraşın oğlu olarak dünyaya gelmiş ve Perikles devri demokrasisinin Yunan dünyasına egemen olduğu yıllarda yaşamıştır. Hayatının ilk yarısını kapsayan dönem, Atina'da sanatın ve edebiyatın altın çağını yaşadığı, sokakların Phidias'ın heykelleriyle ve birbirinden güzel binalarıyla donandığı, aydınların Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in o muhteşem trajedileriyle soluklandığı, tarihin babası Herodotos'un Pers Savaşları'yla ilgili bilgilerini kaleme aldığı ve Anaksagoras'ın kendi felsefesini Atinalılara tanıttığı bir dönemdir.⁴

Hayatının ikinci yarısı ise Yunan göklerinin Peloponnesos Savaşları'yla (İÖ 431-404) bulutlandığı, Atina'nın Yunan dünyasındaki ününü cengâver Sparta'ya kaptırdığı bir döneme denk gelir. Hatta kendisinin de bu savaşın özellikle ilk yarısında orduya hiz-

2 Zeller 1877: 39.

3 Kenny 2006: 33.

4 Kenny 2006: 33.



Sokrates'in Ölümü

Jacques-Louis David, *The Death of Socrates*, Metropolitan Museum of Art
(Catharine Lorillard Wolfe Collection, Wolfe Fund, 1931).

met ettiği ve İÖ 422'deki Delion savunmasında cesaret örneği gösterdiği ve savaşın son yıllarında Atina'ya geri döndüğünde Kent Meclisi'nde görev aldığı söylenir.⁵ Savaş bittiğinde Atina Sparta'ya teslim olmakla kalmayıp demokrasisini de Sparta'nın oligarşisine ve Otuz Tiran yönetimine teslim edince, Atina halkı ve Sokrates için de zor günler başlamış oldu.

Sokrates yasal olmayan düzenlemelerin hep karşısında durdu, **ama** daha sonraları bu oligarşinin yıkılıp da yerine yeniden demokrasinin inşa edilmesi hareketinde yer almadı. Onun bu tutumu hem demokratları hem de aristokratları oldukça rahatsız etti. Bunun üzerine demokratların arasından Anytos ve iki yandaşı tarafından hakkında dava açıldı ve "hem yeraltında hem de gökte ne olup bittiğini araştırmakla, devletin tanıdığı tanrıları tanımamakla, onların yerine yepyeni başka tanrılar tanıtmakla, gençlerin ahlakını bozmakla ve devletin yasalarına itaat etmemekle" suçlandı ve idamı istendi.⁶ Duruşmasıyla ilgili kesin bilgi içeren bir belge olmamakla

⁵ Kenny 2006: 33.

⁶ Diogenes Laertios, 2.40; Platon, *Apologia Sokratous*, 19b, 25a, 24c.



Sokrates ve karısı Ksantippe

Reyer van Blommendael, *Xantippe Dousing Socrates*, 1665, Musee des Beaux-Arts, Strasbourg.

birlikte yine hem Ksenophon'un hem de Platon'un metinleri ışığında, bu cezanın yürürlüğe konduğunu ve önce hapse atıldığını, sonra da İÖ 399 baharında infazcısının elinden baldıran zehrini içip öldüğünü biliyoruz.

Sokrates hakkındaki vatana ve dine hıyanet suçlamaları aslında sadece Anytos'un önderliğindeki demokratlarca yapılmamıştı. Daha önceleri, İÖ 423 yılında komedi yazarı Aristophanes *Nephelai* (Bulutlar) adlı eserinde bir anlamda onun ipini çoktan çekmişti. Çünkü bu komedinin ana karakterlerinden birinin adı Sokrates'ti ve

bu karakter safсатаcı olarak değeriendirilen sofistlerle bir tutulan bir öğretemendi. Öğrencilerine değışik kanıtlama yöntemleri öğretip kafalarını bozuyor, onları ailelerine karşı kişkırtıyordu. Bununla da kalmayıp geleneksel dini töhmet altında bırakacak, bu dine duyulan saygıyı azaltacak derecede gökbilimiyle ilgili değışik bilgiler veriyordu. Öğrenciler artık devletin *pantheon*undan (tanrılar topluluğu) değil, hava, *aithēr*, bulutlar ve *khaostan*, yani yepyeni bir *pantheon*dan yardım diliyorlardı. Onların önceden bildiğı gibi dünya Zeus tarafından yönetilmiyordu artık, Dinos (Döngü, Burgaç, Anafor) tarafından, yani göksel cisimlerin devinimiyle yönetiliyordu.⁷ Kısacası bu komedideki Sokrates karakteri gençlere devlet, toplum ve dinle ilgili yeni ve bir o kadar da tehlikeli bilgiler öğretiyordu, hatta öğrencilerinden birinin ondan öğrendiğı hitabet tekniklerini ve kanıtlama yöntemlerini kendi babasına karşı kullanmasına ve babasının öfkeden kudurup okulunu yakmasına varacak kadar tehlikeli bilgiler.

Bu oyun bir komedi oyunu olduğundan öyle pek de ciddiye alınmayabilir belki, ama yazık ki o sıralarda Anaksagoras'ın Güneş'in ateşten bir kütle olduğunu iddia ettiğı için sürgüne yollanması, toplumun genel din ve otoriteyi sarsıcı tutumlara nasıl hassas bir yaklaşım içinde olduğuna ışık tutacağı gibi, gerçek hayattaki Sokrates'e çok benzeyen Aristophanes'in Sokrates karakterinin özellikleri ve onun gençlerin zihinlerine gökbilimle ilgili zerk ettiğı yeni düşünceler hesaba katıldığında, filozof açısından tünelin ucunun pek ışıklı görünmediğı açıktır.

Sokrates toplumunun bu hassasiyetini bilmez değildir, ama içinden gelen hakikatin sesine de bir türlü direnememektedir. Çünkü o doğru olanı söylemek, öğretmek ve bunun ardından gitmek gerektiğine inanır. Atina'yı ve dolayısıyla Yunan toplumunu ışığa kavuşturacak, halkını huzura erdirecek her türlü fikrin arkasında durur, bunun için gerekirse yine içindeki sese kulak kabartarak yeni fıkirlere de açık olmak zorunluluğunu hisseder ve özellikle geleceğın yurttaşları olarak gördüğü gençliğı eğitmesi gerektiğine inanır.

7 Aristophanes, *Nephelai*, 260-261, 380-381.

2. Ksenophon'un Dilinden Sokrates



KsWenophon

Illustration from *Galerie der alten Griechen und Römer*, Augsburg, 1801 (Bir Alman sanatçı tarafından).

İÖ yak. 430-354 yılları arasında yaşamış ve Sokrates'in öğrencisi olmuş Atinalı filozof ve tarihçi Ksenophon'un kaleme aldığı *Memorabilia* (Hatıralar) adlı eser, Sokrates hakkında bilgi edinebileceğimiz en önemli kaynaklardan biridir. Yunanca özgün adı *Apomnēmoneumata* olan ve dört kitaptan oluşan bu eser olasılıkla İÖ 371 tarihinde tamamlanmıştır ve özellikle Sokrates'in savunmasını, kişiliğini, ailesiyle, halkıyla ve öğrencileriyle ilişkisini konu edinir.

Eserine "Hep şaşırmışımdır, Sokrates'i mahkemeye verenler acaba hangi delillere dayandılar da Atinalıları devletin iyiliği için onun ölmesi gerek-

tiğine inandırdılar?"⁸ şeklinde bir soruyla başlayan Ksenophon, Sokrates'in devletin inandığı tanrılara inanmama, yeni tanrılar tanıtmaya ve gençlerin ahlakını bozma suçlamalarıyla giydiği hükmün çok yanlış bir hüküm olduğunu belirtir ve ardından onun bu hükmü hiç de hak etmeyecek niteliklere sahip yaşam şeklini ve karakterini anlatmaya koyulur. "Her şeyden önce devletin inandığı tanrılara inanmadığı yargısına nasıl vardılar?" diye sorar ve şöyle devam eder: "Çünkü ne zaman arasanız kendisini kâh evinde kâh halka açık sunaklarda kurban keserken ya da kehanet danışırken bulursunuz. Kendisine bir *daimōn*un yol gösterdiğine dair bir söylenti dilden dile dolanıyor. Zaten bana göre yeni tanrılar getirmekle suçlanması

8 Ksenophon, *Apomnēmoneumata*, 1.1.1.

da buna dayanıyor. Oysa o, kehanetlere inanıp da kuş fallarına, bilici sözlerine, çeşitli alametlere ve kurbanlara başvuranların yaptığından farklı bir şey yapmıyordu. (...) Sokrates tanrılara güveniyorsa, tanrıların olmadığını nasıl düşünebilir ki?"⁹

Ksenophon'a göre her şeyden önce Sokrates gizlisi saklısı olmayan bir adamdı. Sabahları gezintiye çıkar, *gymnasiona* gider, öğlene kadar da orada vakit geçirirdi. Günün geri kalanında da kentin kalabalık sokaklarında gezinip halkla sohbet ederdi. Hiç kimsenin onu dine aykırı bir şey yaparken ya da konuşurken görmüşlüğü yoktur. O sohbetlerinde sadece dindarlık nedir, dinsizlik nedir; güzel nedir, çirkin nedir; doğruluk nedir, eğrilik nedir; aklıbaşındalık nedir, delilik nedir; cesaret nedir, korkaklık nedir; devlet nedir, devlet adamı nedir; insanları yönetmek nedir, insan yöneticisi olmak nedir gibi sorulara yanıt arıyordu ve bu soruları bilenlere özgür, bilmeyenlere köle demek gerektiğine inanıyordu.¹⁰

Ksenophon, Sokrates'in Beşyüzler Meclisi'nin bir üyesiye hak-sızca alınan bir kararla dokuz komutanın öldürülmesi istenince bu isteğe karşı çıktı, bu konudaki tehditlere boyun eğmedi diye suçlandığını belirtir. Oysa o, meclise girerken ettiği yemini tutmuştur sadece. Bu tavrından da dine ve tanrılara ne kadar saygılı olduğu açıkça anlaşılır. Hatta çoğu insan tanrıların insanlarla ilgilenmediğini, bazı şeyleri bilip bazı şeyleri bilmediğini düşünürken o tanrıların insanları her zaman düşündüğüne ve tanrıların her şeyin bilgisine sahip olduğuna inanmıştır.

Sokrates'in gençleri doğru yoldan çıkardığı konusundaki suçlamaya gelince, Ksenophon için bu suçlama da oldukça yersizdir. Ona göre gerek düşünceleri gerekse davranışları birer ahlak örneği oluşturan bir adamın böyle bir suçlamaya maruz kalması olacak şey değildir. Sokrates her konuda insanların en iradelisidir. Soğuğa, sıcağa dirençlidir, her türlü yorgunluğa dayanıklıdır. Azla yetinmeyi bilir, boğazına düşkünlüğü yoktur. Kendisi böyleyken başkalarını oburluğa, ahlaksız ilişkilere ve tembelliğe, miskinliğe sürüklemesi söz konusu bile olamaz. Aksine o her zaman için insanlarda erdem

9 Ksenophon, *Apomnemoneumata*, 1.2.

10 Ksenophon, *Apomnemoneumata*, 1.11-16.

sevgisi uyandırmaya, onları ruhlarını tanıyıp doğru dürüst bir insan olmaya yöneltmeye çalışmış, kendi kusurlarını kendileri görsün ve düzeltsinler istemiştir.

Ksenophon Sokrates'in devletin yasalarını hor görmekle, kurulu düzeni bozmakla suçlanmasını da haksız bulur. Çünkü ona göre insanlara yanlış uygulamaları göstermek, devlet yöneticilerinden yurttaşlardan daha üstün bir güç olduklarına inanıp da kibirli bir ruh haline bürünmemelerini istemek, onları salt doğruya davet etmek asla bir suçlama nedeni olamaz.¹¹

Sokrates'e atfedilen suçları böyle teker teker yok sayan Ksenophon, onu her konuda ve her şekilde insanlara yararı dokunan bir şahıs olarak değerlendirir. ¹² Ona göre Sokrates'le birlikte olmak, onun yamacında yaşamak insanların en çok isteyeceği şeydi. O bedeni güzel olanları değil, ruhu güzel olanları seviyordu. Yaratılıştan iyi olanları, öğretilen şeyi çabuk kavramalarından, kavradıkları şeyi bir daha hiç unutmamalarından, gerek bireysel olarak yaşadıkları evle gerekse toplu olarak yaşadıkları devletle ilgili ne var ne yoksa her şeyi bilip öğrenmek istemelerinden tanıyordu. Böyle insanların, yani ruhen güçlü, yetenekli ve üstlendikleri işin sorumluluğuna vakıf insanların eğitim görürlerse ileride üstün insanlar olacaklarına inanıyordu. Zenginlikleriyle böbürlenip eğitime hiç gerek duymadıklarını, tek amaçlarının istedikleri şeyleri elde etmek ve toplumdan saygı görmek olduğunu söyleyenleri de sadece uyarıyor ve onlara şöyle diyordu: "Yararlı ile zararlıyı birbirinden ayırt etmeyi öğrenmeden bu isteğinizin gerçekleşeceğine inanıyorsanız, aptalsınız."¹³

Aynı şekilde çok iyi eğitim alıp bilge olmakla övünenleri de uyarıyordu. Kendi yanına toplanıp da bir şeyler öğrenmeye çalışanlara ilk öğrettiği şey ölçülü olmaktı. Ölçülü olmadan bilgelik taslamaya çalışanların kötü işlere daha yatkın olacaklarını ve adaleti tanımayacaklarını düşünüyordu. Doğru dürüst bir iş yapmak için insanın en başta kendisini denetlemesi gerektiğini söylüyor ve bu gibi kim-

¹¹ Ksenophon, *Apomnēmoneumata*, 2.34.

¹² »Ksenophon, *Apomnēmoneumata*, 4.1.1.

¹³ Ksenophon, *Apomnēmoneumata*, 4.1.5.

selere iradeli olmanın ve mantıklı düşünmenin yollarını gösteriyordu.

Kendisi bilgeydi, çünkü iradeli, ölçülü, mantıklı ve ahlaklıydı. Yararlıyı yararsızdan, iyiyi doğrudan, güzeli çirkinden akıl yürüterek bulabiliyordu. Kendi içinde dengeli, sözlerinde ve davranışlarında tutarlıydı. Herhangi bir konuda hırsı ya da saplantısı yoktu. Edindiği bilgi, onu her türlü tutkudan arındırmayı başarmıştı. Kendisini profesyonel bir eğitimci olarak görmüyordu, öğrettiği her şey yaşamdan alınan örnekler doğrultusunda, mantıksal örgüler içinde sunuluyordu. O sadece insanı dürtüyor ve içindeki erdemi görmesini sağlıyordu. Anaksagoras gibi gerek fizik gerekse astronomi alanında gereksiz ve boş bilgiler vermiyordu insanlığa; erdemi öğretiyordu, yani eğitimin temelini. Sonra Sofistler gibi para da almıyordu karşılıklı konuşmalarından, sohbetlerinden, diyalektik düşünceyi uygulayarak insanın ruhunda varolan doğruyu çıkarmaktan.¹⁴

3. Felsefenin Atsineği

Platon'un diyaloglarına sinen Sokrates karakteri, meraklı, sorgulayıcı, araştırmacı bir karakterdir. Doğrunun peşinden koşarken karşısındakini de sürekli dürtür, onun da merak etmesini, sorgulamasını, araştırmasını ister. Hatta bu tavrını *Apologia Sōkratous* (Sokrates'in Savunması) adlı diyalogda uyuz bir ata dadanan atsineğine (*myōps*) benzetir. Burada uyuz ya da uyuşuk at, Atina ve Atina'nın siyaset meydanıdır. Sokrates bir atsineği olarak bu ata konmuş ve onu sürekli mahmuzlamakta, yani uyandırmaya çalışmaktadır ki, Atina bir gün bu uyuşukluğundan silkinip tekrardan düşünebilsin, ufku açılsın, kendini eleştirerek yeni düşünceler bulabilsin ve doğru olanı görebilsin.¹⁵

‘Karşılıklı konuştuğu kişilere sürekli sorular sorar Sokrates ve bu sorularla onları inandıkları şeyleri bir kez daha düşünmeye, neyi bilip neyi bilmediklerini sınamaya teşvik eder. Bu sınamayı özellikle bir iddianın aksini ispat etmek için kullanılan çapraz sorgulama

¹⁴ Ksenophon, *Apomnemoneumata*, 1.6-7.

¹⁵ Platon, *Apologia Sōkratous*, 30e.

yöntemiyle (*elenkhos*) yaptırmaktan hoşlanır. Önce bir iddia atar ortaya ya da bir soru sorar ve karşısındakinin yanıtını bekler. Sonra başka başka önermelerle ya da sorularla devam eder sorgulamasına, ta ki karşısındaki kişi ilk söylenen sözün anlamını yakalayana ve doğru olduğuna kani olana değin. Ama aslında bu ilk söylenen yanıltır ya da genelde yanıltır; karşısındaki kişi tam anlamıyla bir çıkmazın (*aporia*) içine düşer. Ne var ki bilmediğini de bu şekilde bilmiş ve doğru bilginin ancak eleştirel bakış açısına sahip olmakla ve ayrıntılı bir araştırmayla bulunacak bir bilgi olduğuna da bire bir tanık olmuş olur. İşte özellikle erken dönem diyalogları hep bu şekilde ilerler.

Bu yöntemin uygulanış şekli, okuyucuya Sokrates'in sorgulama konusunun baştan itibaren bilincinde olduğu, sırf karşısındakinin bilgisizliğini ortaya çıkarmak istediği izlenimini verir. Ama çoğunlukla Sokrates bunun böyle olmadığını söyler ve *Kharmides*'teki örnekte olduğu gibi, "Sanki sorguladığım meseleleri biliyormuşum ve istesem seninle aynı görüşte olurmuşum gibi hareket ediyorsun," der karşısındakine ve devam eder: "Oysa ben de seninle birlikte bu konuyu araştırıyorum, çünkü bilmiyorum. Ancak bunu inceledikten sonra sana katılıp katılmayacağımı söyleyebilirim."¹⁶ Sokrates'in soruşturma konusunu gerçekte bilmediği düşünülse bile, en azından konuyla ilgili bir kanaate ve doğru bilgi edinme yöntemine sahip olduğuna inandığı da açıktır.¹⁷ Aslında bazı metinlerde hem Sokrates hem karşısındaki konuşmacı sorulan sorulara tam bir cevap bulamamanın hayal kırıklığını yaşıyorlarmış gibi görünse de, okuyucu Platon'un usta işi metin örgüsünden soru-cevapların arasında Sokrates'in zihnindeki doğruyu yakalayabilir.¹⁸

Bu nedenle diyalogların okuyucusu iki şekilde düşünmek zorundadır: Ya Sokrates hakikaten sorduğu soruların cevabını bilmemektedir ve sorduğu sorularla işin doğrusunu öğrenmeyi istemektedir ya da öğrenilmesi gereken doğru meseleleri bulup çıkarmakta ve karşısındakinin kafasını bulandıracak, onun bilgisizliğini ortaya çı-

16 Platon, *Kharmides*, 165b; *Apologia Sokratous*, 23a.

17 Zeller 1877: 128.

18 Taylor 2000: 45.

karacak derecede doğru sorular sormada sıra dışı bir yeteneğe sahiptir.¹⁹ Ne şekilde düşünülürse düşünölsün, Sokrates'in *elenkhos* yönteminde kullandığı bu retorik teknik bir *eirōneia*dır²⁰ ve Sokrates *eirōneia*yı yüksek bir ifade sanatı haline getirmeyi başarmıştır. Zaten kaderinin cilveleri de bizzat kendisinin ironik bir karakter olmasına baştan izin vermiştir. Hakkındaki suçlamalara yanıt verdiği, yaşamının en kritik anında bile Atinalılara kendisini öldürürlerse kendisi gibi bir başka atsineği bulamayacaklarını söylerken, kendisini gençleri kışkırtmakla suçlayanların arasında yer alan ve vatan-sever olduğu söylenen Meletos'la konuşurken ve bunlar gibi sayısız örnekte bu ironik karakteri ve ironik ifade tarzını görebiliriz.²¹

Bir Sokrates karakteri daha vardır bu diyaloglarda; örneğin *Politeia*, *Phaidros*, *Phaidōn* ve *Philebos*'ta. Bu öğretici ve şüpheleri ortadan kaldırıcı bir karakterdir. Bu yüzden sorulan sorular sadece karşıındaki kişiden onay bekler tondadır. Bazen de *Protagoras*, *Menōn* ve *Gorgias*'ta olduğu gibi, hem çıkmaza sürükleyici hem de öğretici üslupla donanımlı bir Sokrates çıkar karşımıza.

İşte Sokrates'in zaman zaman insanı çıkmaza sürükleyen, zaman zaman öğreticilik içeren bu karakterleri ve özgün tavırları, retorik sanatlarını kullanma ustalığı ve öğretisinin merkezine doğa düşü-nürlerinden farklı olarak insanın ve toplumun doğasını yerleştir-mesi, bir bakıma Sofistlerin amacına benzer bir amaçla yola çıkmış olduğunu hissettirir. Evet, ayrıntıda Sofistlerle arasında benzerlikler olsa da, temel farklar da vardır. Öğrencilerinden para almamasından öte,²² en temel fark tümel bir doğrunun olabileceğine inanmış olmasıdır. Oysa hatırlanacak olursa Sofistlerin bilgi anlayışında tümel anlamda geçerli bir doğru ya da ölçü yoktur.

Sokrates öğretisine neden insanı merkez alarak işe başlamıştır? Neden felsefe tarihinde ahlak felsefesinin başlatıcısıdır? Neden önce doğanın özü, doğa olaylarının yasalarını ele almamıştır? Çünkü o doğayı anlamaya başlamanın tek yolunun insanı anlamak olduğuna inanmıştır. Bu olmadan, tanrısal olanı anlama girişimleri boş ve

19 Brickhouse & Smith 2000: 58.

20 İnce alay, -miş gibi gösterme, kasten aldatış.

21 Platon, *Apologia Sōkratous*, 24c.

22 Platon, *Apologia Sōkratous*, 19e.

faydasızdır.²³ Buradan hareketle kendi öğretisinin merkezini ahlak üzerine temellendirmiştir. En başından itibaren de bütün çabası, ahlaki yeniden inşa etmek ve akıl ürünü bilgi sayesinde onu derinlere yerleştirmek olmuştur. Bu bilgi, bütün ahlak bilgisidir ve doğru bir ahlakın ayrılmaz parçasıdır. Bir insan, ahlaklı olmak, doğru davranmak için önce açık ve seçik şekilde bunun bilgisine ulaşmalıdır.

Öyleyse Sokrates'e göre doğru davranış için doğru bilgi şarttır; doğru bilgi olduğunda ise bunun ardından doğru davranışın geleceği de apaçıktır. Bilgi, insanın sahip olduğu en büyük güçtür ve duygulara yenik düşmesi imkânsızdır.²⁴ Erdem (*aretē*), salt erdem olarak bu bilgiye dayanır. Sokrates'in bilginin erdem olduğuna dair bu ana düşüncesi Aristoteles'te de açıkça ortaya konmuştur.²⁵

Bilgiyi hiçbir duygunun alt edemeyeceği, bu bilgiden pay alan tek tek erdemlerde kendini gösterir. Böylece insan cesursa tehlikelerin karşısında nasıl doğru davranacağını bildiği için cesurdur; adilse insanlar için neyin doğru olduğunu bildiği için adildir; dindarsa tanrılar için neyin doğru olduğunu bildiği için dindardır; akliselim sahibi ve bilgeyse iyi ve soylu olanı nasıl elde edeceğini, kötü olandan da nasıl sakınacağını bildiği için sağduyu sahibi ve bilgedir. Ama örneğin gözü kara ya da cüretkârsa doğru bilgiden yoksun olduğu için böyledir.²⁶

Sokrates'e göre erdem insanı mutluluğa (*eudaimōnia*), yani haza götürecek en iyi araçtır, çünkü kendiliğinden mutluluk yaratacak güce sahiptir. Ama insan sadece erdeme sahip olmakla mutlu olmaz, aynı zamanda bu erdemi eylemlerinde de göstermek durumundadır, yani doğru davranışlar sergilemek zorundadır.²⁷

Mutluluk her insan için son erektir ve bu mutluluk çoğu insanın bildiği gibi bir mutluluk (*hēdonē*) değildir. Sokrates'in bahsettiği mutluluk, hiçbir zaman tam olarak tanımlanmamış bile olsa, genel anlamda iyiyi kötüden, hazzı acıdan düzgün bir şekilde ayırt edebilme erdemine sahip olmaktır.²⁸

23 Zeller 1877: 134-135. Yalnız Sokrates doğabilimleri üzerine çalışmaların toptan yararsız olduğu iddiasında değildir. O bu bilimlerin insanı anlama aracı olabileceğine inanır (Zeller, 1877: 138-139).

24 Platon, *Protagoras*, 352c. Bkz. Zeller 1877: 142.

25 Aristoteles, *Ethika Nikomakhia*, 6.13.1144b17. 28.

26 Zeller 1877: 142-144.

27 Brickhouse & Smith 2000: 129.

28 Brickhouse & Smith 2000: 131-132. Bkz. Platon, *Protagoras*, 355a vd.

Erdem, salt erdem olarak her insanda mevcuttur ve üstelik her insan erdemli olmaya eğilimlidir, bu yüzden hiçbir insan bilerek ya da kasten yanlış yapmaz. Demek ki Sokrates için bilgi bir imkân, bir potansiyeldir (*dynamis*).²⁹ Bu yüzden her insan ömrünce bilginin ya da erdemin ne olduğunu öğrenmeli ve ruhunu eğitmelidir. Bunun için de önce kendini bilmeli, kendi isteklerini tanımalıdır. Çünkü ne istediğini bilen insan, kendisi için sağlıklı olacak şekilde davranır; ne istediğini bilmeyen insansa, kendisi için zararlı olacak şekilde.³⁰ “Kendi kendime şöyle düşündüm,” der Sokrates, “ben o adamdan daha bilgeyim; çünkü aslına bakarsan her ikimizin de bildiği güzel, iyi bir şey yok, ama o adam bir şey bilmediği halde bildiğini sanıyor, bense hiçbir şey bilmediğimden, bildiğimi de düşünmüyorum.”³¹

Platon, Sokrates için bir *dynamis* olan bilgiyi ona ebe karakteri yakıştırarak anlatır sonraki dönem diyaloglarında, özellikle de *Theaitētos*’ta. Öncelikle erken dönem diyaloglarının “hiçbir şey bilmeyen, teorik ve metafizik anlamda kesin kararları olmayan, sadece insanların bilebilirlik sınırlarını görmelerine yardımcı olan” düşünürüne bizi geri götürmek için, ikincil olarak da soru-cevap yönteminin (*elenkhos*) insanı şaşkınlığa düşürmekten çok sahiden inandığı şeyleri de nasıl ortaya çıkarabileceği göstermek için yakıştırır bu sıfatı.³² Sokrates’in bir ebe olarak doğurtma sanatını (*maieutikē*) kullanmasının nedeni, her insanın sahip olduğu bilgiyi, yani sıradan insanın sıradan bilgisini ortaya çıkarmaktır.³³

Sokrates’in doğurtma sanatının niteliğini gösteren en iyi kaynak *Menōn* diyalogudur. Bu diyalogunda Platon, Sokrates ile Menon’un bir kölesini geometri konusunda karşılıklı konuşturur.³⁴ Köle hiç geometri bilmediği halde Sokrates’in kendisine sorduğu sorularla, akıl yürütmeleriyle, tanımlamalarıyla sonunda bir geometri problemini çözer.³⁵

Sokrates’in bir köleye geometri problemi çözdürmeye çalışmasının altındaki sır, her insanın ruhunda bu dünyaya gelmeden önce

29 Benson 2000: 193.

30 Zeller 1877: 146.

31 Platon, *Apologia Sōkratous*, 21d.

32 Benson (ed.) 1992: 7.

33 Benson (ed.) 1992: 7.

34 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mitchell 2011: 29.

35 Bkz. Platon, *Menōn*, 81e vd.

her şeyin bilgisinin saklı olduğudur. Doğru bir yöntemle yaklaşıldığında, ruhtaki bu gizli bilgiler yavaş yavaş zihne akmaya başlayacaktır. Demek ki Sokrates için öğrenmek, aslında sadece hatırlamaktan (*anamnēsis*) ibarettir.

Sokrates ömrü boyunca doğrunun yolundan ayrılmamayı, yanlış yapmamayı ve yanlışla niyetlendiği anda da gerisingeri dönmeyi gönlündeki sese (*daimonion*) borçlu olduğunu söyler.³⁶ Bu ses tanrısal bir işaret ya da tanrısal bir güçtür ve çocukluğundan beri gönlündedir. Ne zaman bir şey yapmaya niyetlense bu ses onu durdurmuştur,³⁷ ama neden durdurduğuna dair bir şey söylememiştir; “Dur, Hayır!” diyen bir sestir adeta.³⁸ Sokrates bunun nedenini aklıyla bulmak zorundadır; tıpkı yaşamının en kritik anında çocukluğundan beri duyduğu bu sesi duymamasına önce şaşırıp sonra bunun niye böyle olduğunu fark ettiğiindeki gibi: “... Şimdi bana ne olduğunu size anlatmak istiyorum. Çünkü, yargıçlar, ... tuhaf bir şey oldu bana. Şu her zamanki tanrısal uyarıcım şimdiye kadar hep benimle konuşmuştur ve en ıvır zıvır konularda bile yapmamam gereken bir şeyi yapmaya koyulmuşsam bana engel olmuştur. Ama bugün, siz de takdir edersiniz ki kötülüklerin en kötüsü olduğu düşünülen ya da öyle tasavvur edilen bu olayı yaşıyorum. Ama şu tanrısal işaret bana engel olmadı, ne bu sabah evden çıkarken durdu ne de buraya, mahkemeye geldiğimde; ne konuşmamı yaparken ne de bir şey söyleyecek olduğumda. Oysa başka zamanlarda konuşmamım tam ortasına girip sözlerimi kesmiş ve beni durdurmuştur. Ne var ki bu olayda ne davranışlarıma ne de sözlerime bir dur dedi. Nedendir dersiniz? Size şöyle anlatayım: Bu yaşadığım olay hiç tartışmasız iyi bir şey de ondan; ölümün kötü bir şey olduğunu düşünürsek yanılırız da ondan. Bunun en iyi kanıtı da bana böylece gösterilmiş oldu; çünkü iyi bir şeyle karşılaşmayacak olsaydım, şu alışıldık işaret kesinlikle beni durdururdu.”³⁹

36 Platon, *Apologia Sōkratous*, 31 c-d.

37 Platon, *Phaidros*, 242b-c.

38 Brickhouse & Smith 2000: 247-248.

39 Platon, *Apologia Sōkratous*, 40a-c.



Sokrates ve Öğrencileri

Raphael, *The School of Athens*, 1510-1511, Stanza della Segnatura, Vatican, Rome.

4. Sokratesçi Okullar

Sokrates'in hayatı elinden alınmıştır, ama ardıllarının kurduğu okullarda adının ölmesine izin verilmemiştir. Çünkü kendi tedrisatından geçen gençler ve onların yetiştirdiği öğrenciler bu adın en temel düşüncelerini yaşatmak, bu düşüncelerin bazılarını geliştirip onlara yeni boyutlar katmak üzere felsefe sahnesine çıkmış ve Sokratesçi Okullar olarak bilinen okulların kurucuları ya da taraftarları olmuşlardır.

Bu okullar, Eukleides'in kurduğu Megara Okulu, Elisli Phaidon'un kurduğu Elis-Eretria Okulu, Atinalı Antisthenes'in kurduğu Kynik Okul ve Aristippos'un kurduğu Kyrene Okulu olmak üzere dört tanedir.



Eukleides

Domenico Maroli, *Euclid of Megara*, 1650.

(*Eukleides kadın kılığına girerek Sokrates'in Atina'da verdiği dersi dinlemeye hazırlanıyor*).

Megara Okulu'nun kurucusu Eukleides (İÖ yak. 435-365) Sokrates'in en eski ve en has öğrencilerinden biridir. Hatta öyle ki Atinalılar Megaralılara kente girişi yasakladıktan sonra bile, sırf Sokrates'i dinlemek için kadın kılığına girerek güneş batarken kente gelmiş, yine aynı kılıkta şafak vakti kentten ayrılmıştır.⁴⁰

Eukleides başlangıçta Elealıların öğretisine yakınlık duymuş, sonradan bu öğretiyi Sokrates'in ahlak anlayışıyla harmanlayıp pek çok adla bilinebileceğini iddia ettiği Bir'i İyi'yle özdeşleştirmiştir.⁴¹ Bu şekilde aslında her ne kadar Sokrates'in etkisine kapılmış olsa da, Elea geleneğini sürdürmekten hiç vazgeçmemiştir. Sonuçta geliştirdiği düşünceler, Elealı fikirlerle Sokrates'in fikirlerinin bir sentezi olmuştur.⁴² Ona göre üstün iyi Bir'dir ve bazen Akıl, bazen Tanrı, bazen Zihin olarak da adlandırılabilir.⁴³ İyi'ye karşıt olan ne varsa yadsınmalıdır, çünkü bir varlığı yoktur.⁴⁴

40 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 7.10.1-4.

41 Diogenes Laertios, 2.106.

42 Copleston 2003: 117.

43 Diogenes Laertios, 2.106.

44 Diogenes Laertios, 2.106.

Megara Okulu sonraları Eristik Okul, daha geç tarihlerde de Diodoros Kronos ve Philon gibi tanınmış üyelerinin de olduğu Diyalektik Okul olarak anılmıştır. Yunan'ın nifak, çekişme ve kavga tanrıçası Eris'in adıyla anılmasının nedeni, taraftarlarının (Eristikoi) ileri sürdükleri iddiaları soru cevap üzerine kurmalarından ve özellikle karşı iddiaları geç dönem Sofistleri gibi laf cambazlıklarıyla didişerek çürütme tekniğine (*eristikē tekhnē*) olan meraklarından kaynaklanmıştır.⁴⁵ Böylece tartışmayı bir araç değil de, amaç haline getirip çeşitli retorik teknikleri ve mantık oyunları ile günümüzde dahi tanınan paradokslar geliştirmişlerdir; özellikle de Eukleides'in öğrencisi Euboulides'in (İÖ 4. yüzyıl) etkisinde kaldıkları dönemde.⁴⁶ Euboulides'in geliştirdiği paradokslar arasında özellikle karşısındakinin "ne bildiğini bilmediğini" göstermek üzere kurgulanan paradokslar öne çıkar. Şöyle ki:⁴⁷

Maskeli Adam Paradoksu (*enkekalummenos*)

-Bu maskeli adamı tanıyor musun?

-Hayır!

-Ama o senin baban. Demek kendi babanı tanımadın!

Elektra ve Orestes

Elektra bir adamın yaklaşmakta olduğunu görür.

Bu adam onun kardeşi Orestes'tir.

Demek Elektra kardeşini tanıyor, ama Orestes'i tanımıyor!

Gözden Kaçan Adam (*dialant'hanōn*)

Alpha kendisine doğru yaklaşmakta olan adamı tanımadı ve ona yabancı biriymiş gibi davrandı.

Ama adam onun babasıdır.

Demek Alpha babasını tanımadı ve ona bir yabancı gibi davrandı!

Elisli Phaidon'un (İÖ 4. yüzyıl) kurduğu Elis Okulu, sonradan öğrencisi Menedemos (İÖ yak. 345-261) tarafından Eretria'da faaliyetlerini sürdürmüş olduğundan Elis-Eretria Okulu olarak anılır.⁴⁸ Sokrates'in bir öğrencisi olan ve Platon'un ünlü diyaloguna adını vermiş olan Phaidon, Megara Okulu'nun diyalektik yöntem-

45 Diogenes Laertios, 2.106; Platon, *Sophistes*, 231e; ayrıca Protagoras'ın bir eseri olan *Techne Eristikōn*, Diogenes Laertios, 9.55.

46 Diogenes Laertios, 2.108.

47 Rescher 2001: 102-103.

48 Diogenes Laertios, 2.105, 126.



Antisthenes

Eduard Lebedzki, (Karl Rahl çizimi nin üzerine), *Philosophers of Athens*, National and Kapodistrian University of Athens.

leriyle beslenmiştir. Menedemos ise Phaidon'dan önce Megara Okulu'nun üyelerinden Stilpon'un öğrencisi olmuş⁴⁹ ve daha çok ahlak konusuyla ilgilenip erdem ile bilginin bir olduğu görüşünü savunmuştur.⁵⁰ Yazık ki bu okul ve üyeleri hakkında ikinci el kaynaklardan edinilen kırık dökük bilgiler dışında elimize temel bir kaynak ulaşmamıştır.

Sokratesçi okulların en ünlülerinden olan Kynik Okul, aslında bir felsefe okulu olmaktan çok inançlar ve kanaatlerle örülü, varlığını İÖ 4. yüzyıl başlarından Roma'nın son dönemlerine kadar sürdürmeyi başarmış bir düşünce tarikatı olarak da tanımlanabilir.⁵¹ Elleriinde bir baston, bir heybe, üstlerinde eprimiş bir harmaniyle, dağınık saçları ve çıplak ayaklarıyla Yunanistan sokaklarında dolanıp avaz avaz bağırarak insanları erdeme davet eden taraftarları⁵² diğer okulların taraftarlarından hemen ayırt edilir. Kynikler olarak bilinen bu taraftarların adlarının kökeni, kurucuları Antisthenes'in (İÖ yak. 446- yak. 366)⁵³ derslerini verdiği Kynosarges Gymnasionu'na dayanır.⁵⁴ Burası Atina'nın dışında, An-

nistan sokaklarında dolanıp avaz avaz bağırarak insanları erdeme davet eden taraftarları⁵² diğer okulların taraftarlarından hemen ayırt edilir. Kynikler olarak bilinen bu taraftarların adlarının kökeni, kurucuları Antisthenes'in (İÖ yak. 446- yak. 366)⁵³ derslerini verdiği Kynosarges Gymnasionu'na dayanır.⁵⁴ Burası Atina'nın dışında, An-

49 Öğretleri Kyniklerin ve Stoacıların görüşlerine çok yakındır. Zaten öğrencisi Zenon, sonradan Stoa okulunun kurucusu olmuştur.

50 Copleston 2003: 118.

51 Navia 1996: 4.

52 Navia 1996: 4.

53 Diogenes Laertios, 6.2; ayrıntılı bilgi için bkz. A. Chappuis (1854). *Antisthene*, Paris: Auguste Durand; Navia, 1996: s. 37-81.

54 Antisthenes'le ilgili sınırlı bilgi edindiğimiz antik yazarlardan Aristoteles, Antisthenes taraftarlarından (Antistheneioi) söz etmekle birlikte onun Kynik Okul'un kurucusu olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Aristoteles, *Metaphysika*, 8.3.1043b4-28.

tisthenes gibi yabancı anadan doğma Atinalıların uğrak yeridir.⁵⁵ Kynosarges "beyaz ve hızlı koşan köpek" anlamına gelir. Bu yüzden burada kurulan okul, adını *kýōn* (köpek) kelimesinden alır; burada yetişen düşünürler de Kynikoi (Köpeksiler) olarak adlandırılır.

Sofist Gorgias'ın öğrencisiyken felsefi olgunluğa eriştikçe Sokrates'in düşüncelerini benimseyip onun ardılı olan Antisthenes, hocasının en büyük hayranlarındanıdır.⁵⁶ Hatta bir keresinde hocasının kendisini hiç kimseyi sevmeyen bir adam olarak nitelemesi üzerine, "Tanrılar aşkına Sokrates, ben seni tüm kalbimle seviyorum," demiştir.⁵⁷

Sokrates'e duyduğu bu hayranlığın altında yatan en önemli nedense, Sokrates'in bağımsız karakter özelliğidir.⁵⁸ Sokrates'in dünya nimetlerini hiçe sayıp sadece erdeme değer vermesi, Antisthenes'in bağımsızlığı ve kendine yeterliği amaç edinip düşüncelerinin temel line yerleştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla erdemi de dünyevi mal mülk ve hazlardan arınma olarak tanımlamıştır. Bu durumda erdem, feragat ve kendine yeterlikten başka bir şey değildir.⁵⁹ Erdem, mutluluğun ta kendisi, tam bir özgürlüktür.

Antisthenes'e göre insanı iyi ya da kötü yapacak tek ölçüt, kendi özünde saklıdır. Kendi özünü dünya hazlarına kaptırmayan insan, iyi bir birey olduğu gibi, özgür bir bireydir de. Hazlardan, yani zenginlik, güzellik, ün vs gibi dış değerlerden, yani gelip geçici değerlerden arınmak ve hatta onları hor görmek, âlemin bütün değişimlerinden bağımsız olmak, her türlü zincirden kurtulmak demektir.

Gelip geçici hazlar Antisthenes için en büyük kötülüktür. Bu düşüncesini "Haz duymaktansa deli olmayı tercih ederim," şeklinde dile getirmiştir.⁶⁰ Çünkü bu tür hazlar insanı edilgin, yani tutkularına bağımlı kılan değerlerdir. Bunların karşısına çaba ya da emeği koyan Antisthenes için erdeme giden yol ancak çalışma ve gayret göstermekten geçer. Bu çaba bizi dış hazlara tamamen kayıtsız bi-

55 Herodotos, 5.63, 6.116; Antisthenes, Atinalı bir baba ile Trakyalı bir köle kadının çocuğudur (Diogenes Laertios, 6.1).

56 Diogenes Laertios, 6.1.

57 Ksenophon, *Symposion*, 8.4.

58 Copleston 2003: 118.

59 Copleston 2003: 118.

60 Diogenes Laertios, 6.3.

rakır, hiçbirine aldırış etmememizi sağlar. En önemlisi de tutkularımızın verdiği acıdan bizi kurtarır. İnsan acıdan kurtulduğu anda da erdemi tadar ve erdem bir kez tadıldı mı bir daha asla unutulmaz. Erdemin tadı da öğrenilebilen bir şeydir ve bunun için öyle uzun uzadıya mantıksal çıkarımlar yapmaya gerek yoktur.

Antisthenes *idealar* kuramına şiddetle karşı çıkmış ve sadece bireylerin olduğunu savunmuştur. Bu savunusunu da "Ah Platon, bir at görüyorum, ama atlılığı görmüyorum," diyerek dile getirmiştir.⁶¹ Bunun yanı sıra her bireye sadece kendi bireysel doğasının yüklenebileceğini, bu yüzden de her şeye sadece kendi adının verilmesi gerektiğini belirtmiş, bir özneye öznenen başka bir ad yüklenmesinin uygun olmayacağını vurgulamıştır. Örneğin "İnsan iyidir," demek yerine "İnsan insandır" ve "İyi iyidir" demek daha doğru olacaktır.⁶²

Antisthenes'in Sokrates'inkini bile aşan özgürlük tutkusu, sonunda kendisini hiçbir devlete ait hissetmemesine ve özellikle de hakiki erdeme sahip olmayan devletin yasalarını, adap erkânını tanımamaya kadar götürmüştür. Hatta geleneksel dine de karşı çıkmış, tek bir tanrı olduğunu vurgulayıp Yunan *pantheon*unu zihnen terk etmiştir. Ona göre tapınaklar, kurbanlar, dualar, ayinler uzlaşımsal olarak kurulan *pantheona*, insan elinden çıkma bir sürü tanrıya hizmet etme araçlarıdır. Oysa tanrıya hizmet etmek için ya da ibadet etmek için bir tek erdem yeter.⁶³

Antisthenes'in özgür ruhu tüm Kyniklere sirayet etmiştir. Onlar da kendilerini herhangi bir devlete ait hissetmezler. Çünkü onlara göre yaşadıkları yurt aslında dünyanın kendisidir; kendileri de bu dünyanın vatandaşlarıdır. Bütün sınırlardan arınmış yaşam, doğal yaşamın yalınlığında gizlidir ve bu tür bir yaşamda ne toplum baskısı, ne insanın insana zulmü, ne dinsel bağnazlık ne de boş inançlara yer vardır.

Kynik Okul, zamanında büyük ün kazandı. Özgürlüğü, bireyciliği ve doğayı düşüncelerinin odağı yapanlar bu okulun öğrencileri olmak için birbirleriyle yarıştı; tıpkı felsefe tarihinde doğal yaşamı tercih edip dünyevi bütün zevkleri kendi dışında bırakmakla ün-

61 Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 208.29, 211.17.

62 Aristoteles, *Metaphysika*, 5.28-29.1024b32-25a 1; Platon, *Sophistes*, 251b.

63 Copleston 2003: 120; Bkz. Cicero, *De Natura Deorum*, 1.13.32.



Diogenes

John William Waterhouse, *Diogenes*, 1882,
Art Gallery of New South Wales, Sydney.



İskender ve Sinoplu Diogenes
Gaspard de Crayer, *Alexander and Diogenes*,
Cologne, Wallraf-Richartz Museum.

lenen Sinoplu Diogenes gibi (İÖ 404-323). Diogenes yurdundan sürülüp Manes adında bir köleyle birlikte Atina'ya vardığında ilk işi Antisthenes'le tanışmak ve onun okuluna kabul edilmeyi istemek olmuştu. Bir fıçıda yaşamayı seçmesiyle de Kyniklerin doğal yaşam ve kendine yeterlik üzerine geliştirdiği fikirleri kendi hayatında bire bir uygulayarak bu konuda en somut örnek olmayı başardı. Hele Korinthos'ta sabahın üstüne vuran ilk ışığı altında dinlendiği bir sırada karşısında dikilen ve kendisine bir ihtiyacı olup olmadığını soran Büyük İskender'e "Işığımdan çekil yeter!" şeklinde verdiği yanıt,⁶⁴ basit yaşam tarzıyla ilgili eşsiz bir örnek olarak günümüze kadar süregelmeyi başardı.

Antisthenes öğrencilerini kapıda karşılayan, sevgiyle kucaklayan biri hiç olmadı. Diogenes ona geldiğinde de hep yaptığını yaptı ve elindeki sopasını kaldırdı. Ama bu kez beklemediği bir şey oldu, çünkü Diogenes dünden hazırды sopa yemeye ve hemen başını sopa-

64 Diogenes Laertios, 6.38.

ya uzattı. Şöyle dedi: “Vur, ama senin bana söyleyeceğin bir şeyler olduğuna inandığım sürece, beni senden uzak tutacak kadar sert bir odun bulman imkânsız.”⁶⁵

Antisthenes’in uygarlığın bütün nimetlerine sırtını dönerek aradığı özgürlük, her şeye kayıtsız kalma fikrine dayanıyordu. Ama bir çilecilik değildi. Diogenes ise özgürlüğü elde etmek için çileciliği seçti ve zamanında ne pahasına olursa olsun bilgi edinmek için kapısına geldiği, başını sopasına uzattığı hocasını söyledikleriyle yaptıklarının aynı şey olmamasından dolayı eleştirip onu “kendi sesini sadece kendisi işiten bir borazan” olarak nitelendirdi.⁶⁶

Diogenes, oradan oraya koşuşturan bir fareyi izlerken onun ne yatacak bir yer aradığını, ne karanlıktan korktuğunu ne de leziz şeylerin peşinde olduğunu görünce, kendisinin de her türlü doğal ortama ayak uydurabileceğinin farkına vardı. O andan itibaren de sabah sırtına geçirdiği, akşam katlayıp içinde uyuduğu harmanisi, öteberisini koyduğu heybesiyle her yerde uyudu, her yerde kahvaltı etti, her yerde konuştu, yani herhangi bir mekânı herhangi bir amaç için kullanmaktan hiç çekinmedi.⁶⁷ Sonunda birine bana küçük bir ev bul dedi, ama o kişi bu sözü kulak arkası edince o da gitti Metroon’daki⁶⁸ bir fıçıyı kendisine mesken edindi.⁶⁹

Çağdaşlarına hep tepeden bakardı. Ona göre Eukleides’in okulu tam anlamıyla bir safraydı, Platon’un dersleri vakit kaybıydı, demagoglar satılmış adamlardı.⁷⁰

Halktan da şikâyetçiydi; kimsenin ciddi bir meseleyle uğraşacak vakti yoktu, ama ıvır zıvır bir mesele oldu mu, herkes bir anda işini gücünü bırakabilirdi. Olympia’da yarış kazanmak için birbirleriyle kıyasıya mücadele edenler, iyi ve dürüst bir adam olmak için hiç istifini bozmazdı. Gramerciler kendi ruhlarındaki kusurlara hiç bakmaz, didik didik *Odysseia*’da kusur arardı; çalgıcılar lirin tellerini akort etmekten kendi mizaçlarını akort etmeyi unuturdu.⁷¹

65 Diogenes Laertios, 6.21.

66 Copleston 2003: 120; Dio Chrysostomos, 8.2

67 Diogenes Laertios, 6.22

68 Atina’nın *agoras*ında tanrıça Kybele’ye adanmış bir tapınak.

69 Diogenes Laertios, 6.23.

70 Diogenes Laertios, 6.24.

71 Diogenes Laertios, 6.27.

Ama insanların, özellikle çocukların bazen öyle davranışları vardı ki, hayran olmamak elde değildi. Bir gün bir çocuğun tas mas kullanmayıp avucundan su içtiğini görünce hemen heybesinden tasını çıkarıp "Bir çocuk sade yaşama işinde beni alt etti," diyerek fırlatıp attı. Benzer şekilde yine bir çocuğun mercimek lapasını ekmeğinin arasına koyup yediğini görünce bu kez de çanağını çıkarıp kırdı.⁷²

Diogenes'in dünya nimetlerini hiçe sayan tavrı, bir fıçıda geçirdiği ömrü, hazırcevaplığı hocası Antisthenes'i felsefi öğretilerde olmasa bile ahlaklı yaşama konusunda fersah fersah aşmasını, Kynik filozof denince akla ilk onun gelmesini sağladı. Klasik edebiyatçıların bazen ciddi bazen yarı ciddi şekilde onu eserlerine bolca malzeme kılmasına; klasik düşünürlerin kendine yeterlik, doğaya uygun yaşama teorilerini onun üzerinden açıklamaya çalışmasına ve "Bronz bile zamanla pas tutar, ama senin şöhretini, Diogenes, sonsuzluk bile alıp götüremeyecek. Çünkü sen tek başına ölümlülere kendine yeterlik dersi verdin, onlara en kolay nasıl yaşanacağını öğrettin," şeklinde övgülere mazhar olmasına neden oldu.⁷³

Kynikler gibi ünlü bir başka Sokratesçi okul ise, Aristippos'un (İÖ yak. 435-365)⁷⁴ Kuzey Afrika'nın Kyrene kentinde kurduğu Kyrene Okulu'dur.

Protagoras ve Sokrates'in öğretileriyle yetişen Aristippos'un sofist öğretiyeye ayrı bir tutkusu olduğu bilinir.⁷⁵ Yaşamını 416 yılından sonra Atina'da, 399 yılından sonra Aigina'da ve 356 yılından sonra yine Atina'da geçirmiş olan Aristippos, Protagoras ve Sokrates'in öğretileriyle yetişmiştir, ama sofist öğretiyeye tutkusu her zaman baki kalmıştır.⁷⁶

Hazzı (*hedone*) temel alan ahlak anlayışıyla, bu konuda Kynik Okul'un görüşlerine aykırı bir tutum sergilemiş olan Aristippos, bir anlamda Sokrates'in "İyi nedir?" sorusuna "İyi, hazdır," diyerek kendine göre bir yanıt vermiştir. Yalın düşünülüp doğumdan itibaren her canlının hazzı aradığı ve acıdan sakındığı göz önünde tutuldu-

72 Diogenes Laertios, 6.37.

73 *Anthologia Palatina*, 16.334.

74 Magill, Moose & Aves 1998: 85

75 Diogenes Laertios, 2.65.

76 Copleston 2003: 121.



Aristippos

Illustration from Galerie der alten Griechen und Römer, Augsburg, 1801 (Bir Alman sanatçı tarafından).

ğunda bu yanıt hiç de şaşırtıcı değildir. Ama nasıl bir hazdır bu? An içinde yaşanandır, yani şimdiye aittir, bireyseldir ve maddi ya da manevi oluşunun, sürekli olup olmayışının bir önemi yoktur. Haz, salt haz olduğu için önemlidir. Bu nedenle Aristippos'un haz anlayışını, Sokrates'in ruhun sürekli huzuru ve uyumu olan hazzıyla (*eudaimōnia*) karıştırmamak gerekir.

Aristippos'un haz anlayışı insanı gevşek bir yaşantıya sevk edebileceğinden, en önemlisi de insanı başkalarının kölesi kılabileceğinden, dönemin bazı düşünürleri arasında tartışmalara neden olmuş ve tepkiyle karşılanmıştır. Örneğin Diogenes Laertios'a göre Ksenophon, Aristippos'la arası iyi olmadığı için, onun haz anlayışına karşıt görüşlerini Sokrates'in dilinden aktarmayı tercih etmiş; Theodoros *Felsefe Okulları*, Platon da *Ruh* adlı eserinde Aristippos'un hazzını eleştirmiştir.⁷⁷

77 Diogenes Laertios, 2.65; Ksenophon, *Apomnemoneumata*, 2.1.

Aristippos yerine, zamanına ve adamına göre davranmasını iyi bildiğinden, o an yaşadığı hazdan memnun olup o an olmayan şeylere iç geçirip hayıflanmadığından, yani geçmiş ve gelecekle ilgili kaygıları olmadığından insanlarla rahat ilişki kuran bir karakterdir. Bu karakterini de kendisine felsefenin kazandırdığını söyler.⁷⁸ Hatta bu karakter yapısı onu yaşantısının çoğunu geçirdiği Syrakousai tiranı I. Dionysios'un sarayında en itibar edilen adam haline getirmiştir. Gerçi bu kez de gösterişli bir yaşam sürdüğünden eleştiri oklarına hedef olmuştur, ama o yine kendine özgü tavrıyla "Gösterişli olmak yanlış bir şey olsaydı, tanrıların şölenlerinde bu kadar rağbet görmezdi," diyerek söylenenleri geçiştirmeyi hep bilmiştir.⁷⁹

Kyreneliler (Kyrenaikoi) adıyla anılan Aristippos'un öğrencileri de⁸⁰ haz konusunda hocalarının izinden gitmiştir. Onlara göre iki duygu durumu söz konusudur: haz ve acı. Haz insanın nihai amacı, hayatının anlamıdır. Buna karşılık acı sakınılan bir duygudur. Haz da acı da birer uyarımdır. Ancak haz, acıya göre daha yumuşak bir uyarımdır, acı ise hazza göre daha şiddetli bir uyarım.⁸¹ Hazlar arasında bir fark yoktur, başka deyişle bir haz diğer hazdan daha iyi değildir.

Kyreneliler için nihai amaç ve mutluluk arasında her zaman bir fark vardır. İnsanın nihai amacı anlık ve bireysel hazdır, mutluluk ise bu hazların toplamıdır. Bu toplamda hem geçmişteki hem de gelecekteki hazlar söz konudur.⁸²

Haz, salt haz olduğu için arzu edilen bir duygudur, oysa mutluluk salt mutluluk olduğu için değil de, haz olduğu için arzu edilir. İnsan doğduğu andan itibaren sadece hazzın peşine düşer ve sadece acıdan kaçır. Böyle doğal bir duygu olduğundan, bazen düzgün olmayan bir davranıştan alınan haz bile iyidir. Çünkü söz konusu davranış düzgün bir davranış olmasa bile, bu davranışın getirisi olan haz, salt haz olarak iyidir.⁸³

78 Diogenes Laertios, 2.68.

79 Diogenes Laertios, 2.68.

80 Kyrene Okulu'nun bazı üyeleri kendilerini Aristippos'un öğrencilerinden Hegesias'ın, bazıları Annekeris'in, bazıları da Theodoros'un ardılları olarak adlandırmışlardır (Diogenes Laertios, 2.85).

81 Diogenes Laertios, 2.87.

82 Diogenes Laertios, 2.87.

83 Diogenes Laertios, 2.88.

Kyrenelilere göre insanların haz konusundaki genel düşüncelerinin ve hazzı seçmek istememelerinin ardında ruh ve bedenle ilgili önyargıları yatar. Oysa ruhsal hazlar her zaman bedensel hazların bir sonucu değildir. Çünkü insan yeri geldiğinde vatanının refah içinde oluşuna, kendisi refah içindeymiş gibi tarafsızca sevinebilir.⁸⁴ Yine insan sadece görerek ya da işiterek de haz almaz. Gerçek hayatta ağlamalar, inlemeler insana acı verirken tiyatrodaki temsilcilerini insan haz alarak seyredebilir ya da dinleyebilir.⁸⁵

Onlara göre ne acının yokluğu haz ne de hazzın yokluğu acıdır. Bunlar, onların deyişiyle ara durumlardır. Haz da acı da birer uyarım olduğuna göre, ikisinin yokluğu, uyarımın da yokluğudur sadece. Acısızlık bir uyku halinden başka bir şey değildir mesela.⁸⁶

Kyreneliler için bedensel hazlar ve acılar ile ruhsal hazlar ve acılar kıyaslandığında, bedensel olanlar her zaman daha şiddetli ve dolayısıyla iyidir; suçlulara bedensel işkence çektirilmesinin nedeni de budur zaten. Bu durum Kyrenelilerin ruhtan ziyade bedene daha fazla önem vermelerine neden olmuştur.⁸⁷ Buradan hareketle haz salt haz olduğu için arzu edilebilir bir duygu olmakla birlikte, bazı haz yaratan durumların sancılı bir özelliği olduğunu ve bunun hazza tamamen zıt bir şey olduğunu düşündüler. Bunun sonucunda da mutluluk yaratacak diye hazları üst üste yığmanın çok yorucu bir iş olduğuna karar verdiler ve dolayısıyla hazzı anlık yaşamanın daha anlamlı olacağını ileri sürdüler.⁸⁸

Onlara göre “Her bilge mutlu bir hayat sürer, her budala da acı dolu bir hayat,” demek pek doğru bir düşünce değildi.⁸⁹ İnsanın ömründe bazen tek bir hazzı bile yaşaması kâfi gelir. Bu yüzden en iyisi akliselim (*phronēsis*) sahibi olmaktır, en azından sırf akliselim olmanın arzu edilebilir bir yanı olduğundan değil de, getirileri açısından. Hatta yeri geldiğinde servet bile haz sağlar, her ne kadar kendi başına arzulanan bir değer olmasa da.⁹⁰ Bilge bir insanın

⁸⁴ Diogenes Laertios, 2.89.

⁸⁵ Diogenes Laertios, 2.90.

⁸⁶ Diogenes Laertios, 2.89-90.

⁸⁷ Diogenes Laertios, 2.90.

⁸⁸ Diogenes Laertios, 2.90.

⁸⁹ Diogenes Laertios, 2.91.

⁹⁰ Diogenes Laertios, 2.92.

kıskançlığa, tutkulu bir aşka ya da batıl itikada yer vermesi beklenemez, çünkü bunlar boş şeylerdir, ama bilge insan haz da duyar, korku da yaşar, çünkü bunlar doğal hislerdir.⁹¹

Bu noktada Kyrenelilerin Kyniklerden farklı düşündüğü, Kyniklerin dünya nimetlerine tamamen yüz çevirmesine karşılık Kyrenelilerin akıllı kılavuz almak koşuluyla dünya nimetlerinden son demine kadar yararlanılabileceğini vurguladığı açıktır. Çünkü Kyreneliler için dünyaya arkasını dönmüş bir bilge değil, dünyadan ve yaşamdan ve her şeyin en iyi yönünden tat almasını bilen bilge ideal bilge örneğidir. Tamamen bireyci bir anlayışa sahip olan Kyreneliler için böyle bir bilgenin toplum yaşamına asla ihtiyacı yoktur, herhangi bir siyasi düzene ayak uydurmaya da. Özgürlüğü doyasıya yaşayabilecek donanımda olduğundan, onun için bütün dünya kendi yurdu olabilir. Bu konuda Kynik filozoflarla aynı görüşte olan Kyreneliler için bilge her türlü yasanın ve düzenin üstünde yer alır ve bundan dolayı bütün yasalar yürürlükten kaldırılrsa bile, filozof yasalar varmış gibi yaşamaya devam eder, yani aklını kılavuz aldığı ölçüde yaşantısını her zaman ve her yerde hukuk ve törelerin gerektirdiği kurallara uygun şekilde sürdürebilir, bu yüzden bireyin üstündeki kurumlara ihtiyaç göstermez.⁹²

Kyrenelilerin iddiasına göre ruhsal hazlar anlaşılabilir, ama bunların nereden kaynaklandıkları anlaşılabilir bir konu değildir. Bu yüzden ki doğa onlara anlaşılmaz geldiğinden, doğa araştırmalarından da uzak durmayı yeğlediler. Felsefenin doğa ve diyalektik kollarını yararsız bulduklarından, bu sahalara pek girmediler.⁹³

Sonuçta denebilir ki Sokratesçi okullar temelde hocalarının düşüncelerini yaşatmak için kurulsun da, onun düşüncelerinden çok adını yaşatabilmişlerdir. Hemen hepsi Sokratesçi bir bilgeliğin anlayışıyla işe başladıkları halde Sokratesçi karakter ve zihinsel olgunluğun bütününe vakıf olamadıklarından, kılı kırk yaran akıl yürütmeler, toplumdan tamamen elini ayağını çekmeler, kuramsal bilgiye kayıtsızlık, haz anlayışında aşırılıklar etrafında dönüp do-

91 Diogenes Laertios, 2.91.

92 Aristippos ve Kyreneliler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Annas 1995: 227 vd.

93 Diogenes Laertios, 2.92.

lanan öğretileriyle Sokrates'ten çok Sofistlerin tarzını andırır hale gelmişlerdir.⁹⁴

Öyleyse bizler Sokrates hakkında bilgi edinirken Sokratesçi okullardan çok Ksenophon ve Platon'un eserlerine mahkûmuz. Bunun bir iyi, bir de kötü yanı olabilir. İyi yanı, Sokrates karakterini Ksenophon gibi tarihin bütün detaylarını bilen, tarihi insanların ruh hallerini ve davranış biçimlerini bire bir gözlemliyormuşçasına aktarabilen güçlü bir kalemden ya da özellikle Platon gibi büyük bir filozofun dilinden okumanın büyük bir ayrıcalık olması. Kötü yanı ise her ikisinin de Sokrates'e aşırı hayranlığı yüzünden Sokrates karakterine yansız bir bakış açısıyla yaklaşamamış olmaları ve yine özellikle Platon'un kendi dünya görüşünü Sokrates'in görüşleriyle örüp sunması ve hangi öğretinin kendisine, hangisinin Sokrates'e ait olabileceğini belirsiz kılması. Ama dikkatimizi çeken bu iki unsur hiç unutmadan hareket edersek, ikisinin de yaşam örneği olarak sundukları Sokrates karakterinin Yunan filozoflarının bilge tanımına en çok uyan kişi olarak gözlerimizin önünde duruyor olmasını, yani bütün ahlak filozoflarının kuramlarının etiyyle kanıyla bir insana bürünüp sokağa inmesini bizim için büyük bir şans olarak değerlendirebiliriz.

94 Zeller 1877: 387.

IV. BÖLÜM

PLATON: DEVLETİN DÜMENİNE BİR FELSEFECİ GEÇMELİ

1. Platon ya da *İdealar* Öğretisi

Yunan felsefesi dendiğinde ilk akla gelen isim olma özelliğini taşıyan Platon (İÖ 427-347) Atinalı seçkin bir ailenin oğlu olarak Atina soyluluğunun gerektirdiği değerler içinde yetişmiş ve bu yüzden de yaşamının ilk yıllarında aristokrasi yanlısı bir tutum sergilemiştir, ta ki Sokrates'le karşılaşınca değişsin.¹

Platon'un Sokrates'le karşılaşması ve onun tutkulu bir taraftarı olması, hem özel yaşantısı hem de felsefesi için bir dönüm noktası olmuştur. Her şeyden önce yüreğindeki siyasal yaşama etkin olarak katılma isteğini ve şiir tutkusunu bir anda söndürmüş, temaşa ve tefekkürle geçecek yepyeni bir yaşama adım atmış,² o ana değin

1 Johansen 1998: 139.

2 Platon, *Gorgias*, 521d vd

yazdığı bütün trajedilerini de yakıp yok etmiştir.³ Çünkü mademki artık Sokrates'in erdem öğretisini benimsemiştir, bundan böyle bütün isteği, bütün hayali sadece doğru yaşam ve doğru bilgi üzerine temellenmelidir; dolayısıyla bu temeli sarsacak ne var ne yoksa bir kenara atmalı, en önce de şairlerin zihni yanıltan ve yoldan çıkaran malumatlarından, siyasetçilerin hırsından ve ahlaki yozluklarından kaçabildiğince kaçmalıdır.

Platon Sokrates'in ölümünden sonra hocasının diğer öğrencileriyle birlikte Megara'ya, Eukleides'in yanına sığınmıştır.⁴ Ardından da Kyrene'ye, matematikçi Theodoros'un yanına, sonra İtalya'ya, Pythagorasçı Philolaos ile Eurotos'un yanına göç etmiş, oradan da Mısır'a, bilicilerin yanına gitmiştir.⁵

Bu gezileriyle hem zihnini hem de ruhunu besleyip derinleştirerek İÖ 385 yılında ünlü felsefe okulu Akademeia'yı kurdu. ⁶ Böylece sonradan akademi olarak bilinen yükseköğrenim ve araştırma merkezlerinin (en geniş anlamda yükseköğrenim kurumunun veya ilk üniversitenin) de temelini atmış oldu. Bu okul Atina'nın kuzeyinde bilgelik tanrıçası Athena'nın kutsal yerleşim alanında kuruldu. Ağaçlar içinde bir *gymnasion*du burası, adının kaynağı da Hekademos adındaki bir kahramana dayanıyordu. Platon'un kurduğu bu okul özellikle matematik, astronomi, doğa bilimleri, retorik, mantık, siyaset ve metafizikle ilgili geniş bilgilerin aktarıldığı adeta bir bilim yuvasıydı.⁷

Platon'un otuzdan fazla diyalog ve on üç mektuptan oluşan bir külliyata sahip olduğu, bir kısmının hâlâ kendisine ait olup olmadığı tartışmalı olan diyaloglarını Sokrates'in ölümünden önce kaleme almaya başladığı söylenir. Bu diyalogların sıralaması hâlâ tartışlagelen bir konudur. Konunun uzmanları⁸ Platon'un eserlerini sıralama konusunda Benjamin Jowett'in kitabındaki çeviri sırasını

3 Diogenes Laertios, 3.5.

4 Diogenes Laertios, 3.6.

5 Diogenes Laertios, 3.6.

6 Diogenes Laertios, 3.7.

7 Johansen 1998: 140.

8 Bkz. B. Jowett (trans.) (1892). *The Dialogues of Plato*, Vols. 1-5, London: Oxford University Press; E. Zeller (1876). *Plato and The Older Academy*, S. F. Alleyne, A. Goodwin (trans.), London: Longmans, Green and Co.; J. M. Cooper (ed.) (1997). *Plato. Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

takip etmeye meyilli olmuşlarsa da, Platon'un felsefi düşüncelerinin doğal gelişimine göre bir sıralamayı uygun görenler çoğunluktadır. Eduard Zeller için Platon'un olduğu tartışma götürmeyen diyaloglar *Prōtagoras*, *Phaidros*, *Symposion*, *Gorgias*, *Theaitētos* ve *Politeia*'dır.⁹ 1. *Alkibiades* ve *Meneksenos* ise düzmecedir. Geri kalan diyaloglar, yine Zeller'e göre, üç grup altında şöyle toplanır:¹⁰

1. *Hippias Elattōn* (Küçük Hippias), *Lysis*, *Kharmides*, *Lakhēs*, *Euthyphrōn*, *Apologia Sōkratous* (Sokrates'in Savunması), *Kritōn*.

2. *Menōn*, *Sophistēs* (Sofist), *Politikos* (Devlet Adamı), *Parmenidēs*, *Philebos*.

3. *Tīmaios*, *Kritias*, *Nomoi* (Kanunlar).

Euthydemos ve *Kratylos* adlı diyaloglarınsa hangi grupta yer alacağı tartışmalıdır.¹¹

İlk grupta yer alan diyaloglar, erken dönem diyaloglarıdır ve baş konuşmacısı hep Sokrates'tir, dolayısıyla Sokrates'in tarihsel kişiliğini de en iyi şekilde yansıtan diyaloglar bunlardır. Bu yüzden bu diyaloglara "Sokratesçi diyaloglar" da denir. Bu diyalogların konuları genellikle dostluk, dindarlık gibi ahlaki sorunlardır. Bunlar bir dizi soru ve bu sorulara verilen cevaplar niteliğindedir, ama diyalogun sonucu adeta okuyucuya bırakılmış izlenimi verir. Bu anlatım yöntemiyle diyaloglardaki bilgi dolaylı yoldan aktarılır. İkinci gruptaki diyaloglar geçiş dönemine aittir. Bu diyaloglarda Sokrates sorduğu sorulara destekleyici cevaplar da vermeye başlar. Örneğin "İyilik bilgeliktir ve hiç kimse bilerek kötülük işlemez," gibi net cevaplar Sokrates'in öğretisini de netleştirir. Bu diyalogların bir önemi de Platon'un bilgi üzerine görüşlerini aktarmaya başlamasıdır. Üçüncü gruptakiler ya da geç dönem diyalogları ise diyalektik, erdem, devlet ve doğa üzerine bilgilerin aktarıldığı ve Platon'un olgunluk dönemine rastladıklarından öğretilerinin daha açık ve seçik anlaşıldığı diyaloglar olmaları bakımından son derece önemlidir.¹²

Platon'un *Mektuplar*'ına gelince, bunların da kendisine ait olup olmadığı özellikle 19. yüzyılda tartışmalara neden olmuşsa da, her

9 Jowett (trans.) 1892: 81-82.

10 Burt 1889: 77.

11 Burt 1889: 77.

12 Burt 1889: 77.



Platon, Aristoteles'le birlikte

**Raphael, *The School of Athens*, 1510-1511, Stanza della Segnatura, Vatican.
Roma.**

bir mektubun Platon'un kaleminden çıktığını savunan otoriteler de hiç eksik olmamıştır.¹³

Aristoteles'e göre Platon'un felsefesinin oluşumunda etkili olan önemli şahsiyetler ya da okullar, başta Sokrates olmak üzere özellikle Pythagorasçılar ve Herakleitos'tur. Pythagorasçıların ruh ve ruh göçü öğretileri, ayrıca salt akıl yoluyla elde edilebilir bir bilgi dalı olan matematiğin yetkinliğiyle ilgili görüşleri sahiden de Platon'ü derinden etkilemiştir. Bunun yanı sıra Herakleitos'un bilgi kuramı da öğretilerinin şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır.¹⁴

Platon kendi felsefesini toplu bir kitap olarak bize sunmayıp diyaloglarında aktardığından ve en önemli düşüncelerini, özellikle *idealarla* ilgili öğretilerini bu diyalogların arasına serpiştirdiğinden, onları teker teker adeta cımbızla buralardan çekmek ve bir araya getirmek gerekir. Bu durum Platon felsefesi üzerine günümüze değin binlerce makale ve yüzlerce kitap yazılmasına neden olmuştur. Bu materyallerin fazla olması felsefesinin derinliğine nüfuz edilmesini kolaylaştırabildiği gibi, özellikle onunla ilk kez tanışacakların işe nereden başlayacaklarını bilememelerine yol açabileceğinden meseleyi zorlaştırabilir de.

Diyaloglara ve bunlar üzerine kaleme alınan yorum kitaplarına (commentarii) toplu olarak bakıldığında, filozofun temel felsefesini bilgi (*epistēmē*) kuramı üzerine inşa ettiği gözlemlenir. Bu yüzden onunla ilgili bilgilerimizi derinleştirmeden önce, ana hatlarıyla bilgi kuramı üzerine yoğunlaşmamız yerinde bir başlangıç olur.

Platon'un bilgi sorunu, "bilginin ne olduğu," "bilgi türlerinin ne olduğu" ve "insanın nasıl bildiği" üzerine yoğunlaşır. Ama hemen belirtmeli ki, Platon bilgi derken bilginin özünü veya en üst bilgiyi, yani bilgeliği (*sophia*) kastetmektedir, çünkü onun gözünde *epistēmē* ile *sophia* aynı şeydir.¹⁵ Yine de başka bilgi türlerini de yok saymamakta, sadece belirli bir sınıflama yapmaktadır.

13 Bkz. I. A. Post (1925). *Thirteen Epistles of Plato*. Oxford: Clarendon Press. Bu mektuplardan yedincisinde *idealar* hakkında toplu bilgi aktarılmaktadır. Dolayısıyla mektupların tümü Platon'a ait olmasa bile, söz konusu 7. Mektup Platon'un en önemli kuramı hakkında bilgi verdiği için değerli bir belgedir.

14 Aristoteles, *Metaphysika*, I. 6.987a30.

15 Platon, *Theaitētos*, 145e.

Platon'un "Bilgi nedir?" ya da daha doğrusu "Bilginin özü nedir?" sorusu, özellikle İÖ 369 yılına tarihlenen ve epistemolojisinin¹⁶ en büyük çalışmaları arasında sayılan *Theaitetos* diyalogunda işlenir.¹⁷ Sokrates bu diyalogun da baş konuşmacısı ve sorgulayıcısıdır. Diyalogun Sokrates'in sorularını yanıtlayan diğer iki karakteri ise dönemin genç ve parlak matematikçilerinden Theaitetos ile Theaitetos'un öğretmeni Theodoros'tur.

Sokrates'in sorduğu "Bilgi nedir?" sorusuna Theaitetos'un verdiği ilk yanıt "Bilgi, algıdır" (*aisthesis*) olur,¹⁸ yani bilgi duyularımızla bir nesneyi algılamamızdır. Bunun üzerine Sokrates, bilgi algı olsaydı, yani sadece algılarımızın bize bildirdikleri olsaydı, o zaman Protagoras'm "İnsan her şeyin ölçüsüdür," sözü de doğru olurdu, diye karşılık verir.¹⁹ Oysa insanın her şeyin ölçüsü olması, nesnel bir bilginin olmaması anlamına gelir; bunun nedeni de insanın algılarının göreceli olmasıdır,²⁰ başka deyişle mutlak değil, izafi olmasıdır. Bizi üşüten bir rüzgâr bir başkasını üşütmeyebilir, bazılarına sert, bazılarına hafif gelebilir. Böyle bir durumda aynı rüzgâra hem soğuk hem de soğuk değil demek zorunda kalırız ya da Protagoras'ın görüşüne uyarak üşüyenlere göre soğuk, üşümeyenlere göre de soğuk değil demek zorunda.²¹ Ama "ona göre, bana göre" şeklinde başlayan cümlelerle herkes için geçerli olan bilgiye varmak zorlaşır. Sonuçta Herakleitos da duyularla ilgili görüşlerini açıklarken, yani "duyulara sunulan şeylerin gelip geçici olduğunu, akış halinde olduğunu, bu yüzden de bilgi konusunda duyulara güvenmemek gerektiğini" belirtirken aynı şeyden bahsetmiyor mu? Öyleyse bilgi, algı değildir.

"Bilgi nedir?" sorusuna Theaitetos'un verdiği ikinci yanıt, biraz çekinerek de olsa, "Bilgi, doğru kanı (*alêthes doksa*) olabilir" şeklindedir.²² Bunun üzerine Sokrates her şeyden önce "yanlış kanı"

16 Bilgi öğretisi (*episteme* + *logos*): Bilginin kaynağı, doğası, doğruluğu ve sınırlarını inceleyen, bilgiyle ilgili sorunları araştıran felsefe dalı. (TDK).

17 Platon, *Theaitetos*, 146c vd.

18 Platon, *Theaitetos*, 151e-167a.

19 Platon, *Theaitetos*, 152a-160e.

20 Göreceli (görelî ya da izafi; Lat. *relativus*). Bir başka şeye bağlı olan; bir başka şeye göre olan; (büyüklük, uzaklık gibi) bir başka şeyle olan bağıntısıyla tanımlanabilen; koşullu, ancak belirli koşullarla, belirli ilişkiler içinde geçerli olan (TDK).

21 Platon, *Theaitetos*, 152c.

22 Platon, *Theaitetos*, 187b-201c. Ayrıca bkz. Sedley 2004: 118.

(*pseudēs doksa*) diye bir şey var mı yok mu, onu araştırmaya koyulur. Sonra şu çıkarıma ulaşır: Ne Theaitetos'u ne de Sokrates'i tanıyan bir kimse, "Sokrates, Theaitetos'tur" ya da "Theaitetos, Sokrates'tir" gibi bir kanıya varabilir mi?²³ Eğer A gibi bir şeyin ne olduğunu biliyorsak,²⁴ A hakkında her şeyi biliyoruzdur, dolayısıyla o şeyin mesela B olmadığını biliyoruzdur ve bu yüzden "A, B'dir" gibi yanlış bir kanıya varmayız. Öte yandan eğer A'yı bilmiyorsak, onunla ilgili hiçbir şey bilmiyoruzdur, dolayısıyla o şey hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Çünkü biz bir şeyi ya biliyoruzdur ya da bilmiyoruzdur, üçüncü bir şık imkânsızdır.²⁵ Buna bağlı olarak bir insan bildiği şeyleri bilmediğini, bilmediği şeyleri de bildiğini düşünemeyeceğine göre, nasıl olur da yanlış kanılara varabilir?²⁶ Öyleyse insan için temelde yanlış kanı diye bir şey yoktur.²⁷ Doğru kanı veya doğru algılama (doğru yargı) ise görülen ya da duyulan nesnelerle ilgili yargımızdır, ama böyle bir şeyin sürekliliği yoktur. Çünkü doğru kanının konusu görünüşler dünyasıdır. Platon özellikle *Menōn* diyalogunda, Sokrates aracılığıyla geometri hakkında hiçbir şey bilmeyen bir köleye geometri problemi çözdürürken doğru kanıların işe yararlığını gösterir, ama aynı zamanda bu kanıların gerçek bilgi olmadığını da kanıtlamaya çalışır. Köle doğru sorularla yönlendirildiğinde kendiliğinden sahip olduğu doğru kanılarla hiç bilmediği bir alanda bireysel bir başarı gösterebilir. Ama doğru kanılar, bilgide olduğu gibi insan ruhuna sımsıkı bağlı değildirler, bu yüzden de gün gelir kolayca kaybolabilirler. Dolayısıyla Platon'un anladığı türde bilgi değildirler.

"Bilgi nedir?" sorusuna Theaitetos'un verdiği üçüncü yanıt ise, "Bilgi, kanıta dayalı doğru kanıdır" (*meta logou alēthē doksan*) şeklindedir.²⁸ Platon için kanıta dayalı doğru kanı, ancak doğru kanının bilgi olabilmesi için atılmış bir adımdır sadece. Çünkü doğru

23 Platon, *Theaitētos*, 188b.

24 Yunan zihninde bir şeyi bilmek, bir şeyin ne olduğunu bilmektir. Bkz. Sedley 2004: 120.

25 Platon, *Theaitētos*, 188a. Ayrıca bkz. Sedley 2004: 121.

26 Platon, *Theaitētos*, 188c.

27 Platon, *Theaitētos*, 189b. Sokrates, insanın bildiği bazı şeyleri karıştırabileceğini veya zihnindeki izlenimlere karşılık gelen algıların bazen birbiriyle örtüşmemesinden kaynaklanan yanlışmaların olabileceğini söylese de yanlış kanı, salt yanlış kanı olarak imkânsızdır.

28 Platon, *Theaitētos*, 201d-210a.

kanının bilgi olabilmesi için onun neden doğru olduğunun, yani bir nevi hesabının (*logos*) verilmesi gerekir. Bu yüzden bu tür bilgi de bir *episteme* değildir.

Özellikle 7. *Mektup*'undan hareket edersek,²⁹ Platon'a göre varolan bir şeyin bilgisini elde etmemiz için beş basamaktan geçmemiz gerekir. Bu basamaklar bizi o varlığın bilgisine götüren vasıtalarlardır. Örneğin dairenin ne olduğunu bilmek için önce adı, tanımı ve imgesi bilinmelidir. Ad, bir kelimedenden ibarettir. Söz konusu daireyse, o şeyin adı dairedir. Tanımı ise birtakım isimler ve fillerden kurulu bir cümleden ibarettir; "Her noktası odağına eşit mesafede bir şekil, dairedir," gibi. Dairenin imgesi, dairenin taslağıdır. Dördüncüsü benim daireyi zihnimde nasıl kavradığımla ilgilidir. Beşincisi ise bu dairenin kendisidir, yani daire neyse odur; daireliktir, dairenin çekirdeğidir, özüdür. Bu mantık varolan her şey için geçerlidir, yani bahse konu olan ister düz bir şekil olsun, ister küre, hatta ister iyi olsun, ister güzel, ister ateş, su gibi doğa yaratımı öğeler, isterse tüm canlılar, hatta tüm duygu durumları.

Peki bu dünyada gördüğümüz daire şeklindeki tekerlekler, fıçılar, çarklar vs için durum nedir? Bunlar kusursuz daire değildir; bir yerleri eğridir ya da kabarıktır. Dolayısıyla bütün bu kusurlar, "her noktası odağına eşit mesafede bir şekil" olan daire tanımına halel getirir. Kuma, kâğıda çizdiğimiz daire şekilleri için de aynı şey söylenebilir. Öyleyse odağından uzak noktalarla çizdiğimiz daire şekilleri, benim daireden ne anladığımı gösteren şekillerdir, yani benim zihnimin birer ürünüdür. Ama benim zihnimin ürünü öznel ve daire *ideasıyla* (fıkriyle) aynı değildir. Daire fikri öznel değildir, tek tek insan zihinlerinin ürünü değildir; aksine nesnel bilgidir,³⁰ kesindir, mutlaktır. Başka deyişle bu bilgi o kişiye göre böyle, bu kişiye göre şöyle olamaz; değişmez, kusursuz, her zaman ve her yerde doğru bilgidir. Gene de benim zihnimdeki daire fikri, kusursuz daire fikrinden pay almıştır, ona karşılık gelir; parmağımdaki yüzük gibi eksik bir tahmin ürünü değildir.³¹

Platon 7. *Mektup*'unda bu konunun başka herhangi bir konu gibi söze dökülemeyeceğinden, gece gündüz üzerine düşünüldükten son-

29 Platon, *Epistolai*, 342a-d; ayrıca bkz. Kenny 2006: 49-50.

30 Kenny 2006: 50.

31 Kenny 2006: 50.

ra adeta bir kıvılcımla parlayan ateş gibi ruhta bir anda parlayıp bu şekilde kendi kendini besleyeceğinden söz eder.³²

Platon'un felsefesinin özü olan *idea*, Yunanca *idein* fiilinden türemiştir ve "görülen şey" demektir. Platon bazen *idea* yerine *eidos* (görülen şey, biçim, şekil) kelimesini de kullanır. *Idea* bu bağlamda "imge, görünüş, biçim" anlamına gelir. Aristoteles *idea* kelimesini *morphé* (biçim) kelimesiyle karşılar, bazen de "cins, tür, sınıf" anlamlarında kullanır ki, zaten Platon'un da kimi zaman *idea* yerine kullandığı *eidos* kelimesi, mantıkta "sınıflama ilkesi" anlamına gelir. Latince bütün bu anlamları karşılayan *species* kelimesi de, *spicio* (bakmak, görmek) fiilinden türemiştir ve Yunancadaki *eidos* ve *idea* gibi "görme" fiiliyle bağlantılıdır. Latince *species* kelimesi ayrıca "güzel olan, güzellik" anlamına da gelir. Bu durum, *species* kelimesini yine "güzel" anlamına gelen Latince *formosus* sıfatından türeyen *forma* (biçim, figür, şekil, uygun ve güzel görünen biçim) kelimesiyle eşanlamlı kılar.³³

İşte Platon'un *ideasında* bu etimolojik içeriklerin hepsi mevcuttur ve felsefesinde derinleştikçe bu anlamların hepsinin Platon'un *ideasında* birbirinin içine örüldüğü anlaşılabacaktır. Bu örgüyü açmak için önce *ideadan* ilk çıkaracağımız anlamla hareket edelim. Platon'un *ideası*, en genel anlamıyla, "baktığımda ya da gördüğümde bana görünen biçim" demektir; yani bir şey gördüğümde o gördüğüm şey bir *ideadır*. Örneğin bir adam gördüğümde, onu kendisi olarak, yani bir insan olarak görürüm. Çünkü benim zihnimde, baktığımda gördüğüm şekle karşılık gelen bir insan *ideası* vardır ve ben onu gördüğümde bu *ideadan* pay almış olarak görürüm. Aynı şekilde beyaz bir kâğıt parçası gördüğümde, bu kâğıt parçasını beyaz görmemi sağlayan, zihnimdeki beyazlık *ideasıdır*. Yazılı bir kelimeye baktığımda onu hemen görmemin ve anlamamın nedeni onun bende bir *ideası* (fikri) olmasıdır. Eğer bu kelime yabancı dildeki bir kelimeyse ve benim bu yabancı dile hiç aşinalığım yoksa, onu hiçbir şekilde bilemem; sadece birtakım harfler görürüm, çünkü bende ancak bu tek tek harflerin bir *ideası* vardır. Ama söz konusu durumda

32 Platon, *Epistolai*, 341 c. d.

33 Marias 1967: 46.

bu harfler benim tanımadığım bir dizilişte olduğundan, kelimeleri tam manasıyla göremem, yani anlayamam. Benzer şekilde okumayı bilmediği gibi ne okuduğunu da bilmeyen bir insan, kitabı görmez ya da anlamaz, çünkü onda böyle bir şeyin *ideası* yoktur. Öyleyse *idea*, bilginin temelidir ve şeyleri olduğu gibi (neyse öyle) gösteren şeydir.³⁴

Platon'a göre bir nesneyi genel anlamda bilmek için ilkin "Bu nedir?" diye sormak gerekir. Bu sorunun yanıtıyla biz söz konusu nesneyi bir kavram altına sokmuş, yani sorulan soruya verdiğimiz yanıtla bir yargıda bulunmuş oluruz. Örneğin "Bu nedir?" "Bu bir insandır," gibi. İşte bilgi, karşımızda duran nesnelerle ilgili bir yargıda bulunmamızdır. Yargı verirken de biz ilgili nesneyi genel bir kavramın içine yerleştirmiş oluruz. Bu yüzden daha derin anlamıyla bilgi, genel ya da tümel kavramlar oluşturmaktır. Algı burada hiç mi işe yaramaz? Tabii yarar. Algılar bize tek tek nesneleri gösterme işinde yararlı olur. Ama düşünce devreye girdiğinde, ancak o zaman algının gösterdiği nesneler genel bir kavram altında toplanır. Demek ki gerçek ya da doğru bilgi (*epistēmē*) duyularla değil, ancak onlar hakkında düşünmeyle elde edilir.³⁵ Dolayısıyla her bilgi genel kavramları düşünmek demektir. O halde bilgi sahibi olmak için her şeyden önce genel kavramlar oluşturmak şarttır. Sonra da genel kavramlar arasındaki ilişkileri saptamak gerekir. Örneğin *Phaidōn*'daki bir örnekten hareket edecek olursak,³⁶ sıcaklık ve soğukluk arasında değişmez ve belirli bir ölçü vardır. Ama sıcak olan nesneler yeri gelir soğuk da olabilir. Buna rağmen "sıcaklığın kendisi" ve "soğukluğun kendisi" arasındaki o değişmez ölçü asla yok olmaz, hep vardır. Platon'a göre kar ateş karşısında eriyorsa, bunun nedenini bilmek için önce kar ve ateşin ne olduğuna bakmak gerekir. Kar yapısı gereği soğuktur, yani soğuk kavramının altında yer alan bir nesnedir. Ateş de yapısı gereği sıcaktır, yani sıcak kavramının altında yer alan bir nesnedir. Sıcaklık ve soğukluk birbirine hep karşıt kavramlardır, dolayısıyla nesneleri de birbirlerine hep karşıttır, yan yana

34. „Marias 1967: 46.

35. „Platon, *Theaitetos*, 186d.

36. Platon, *Phaidōn*, 103c-d.

gelemezler, gelirlerse bu örnekte olduğu gibi kar ateşin karşısında erir. Bu bilgi bütün diğer olaylar için de geçerlidir. Öyleyse Platoncu anlamda hakiki veya ezeli-ebedi bilgiye (*epistēmē*) ulaşmak, tek tek şeylerden yola çıkarak bunların ilk örneği olan *ideal*lara yükselmek ve *idealar* arasındaki ölçüleri idrak etmekle mümkündür.³⁷

Platon'un bilgi kuramı sonuçta bizi iki evren ya da âlem modeli tanımaya götürür:

1. Tek tek nesnelerin yer aldığı ya da sürekli bir değişim halindeki âlem; gölgeler âlemi. Çünkü tek tek nesneler bugün varken yarın yok olabilirler. Bunlar *idealar*ın silik birer kopyasıdır. Ama hiç kuşkusuz bunlar da bilinmeye değerdir.

2. *İdealar*ın ya da ideal olanların âlemi. İşte bu âlem tek tek nesnelerin kendi *idealar*ından pay aldığı, başka deyişle tek tek nesnelerin *idealar*ının bulunduğu, tam, eksiksiz, kusursuz veya mükemmel olan âlemdir. En önemlisi de ancak ve ancak düşünceyle kavranır. *İdealar* âlemindeki hiçbir *idea*, Adcılarının³⁸ iddia ettikleri gibi insanların kendi isteklerine göre düşünerek buldukları bir şey değildir. Yani sadece birer "addan" veya birer "kelimedan" ibaret değildir. Onların kesin bir gerçekliği vardır. Adcılara göre bütün tavşanlar birbirine benzediği için insanlar onlara tavşan adını vermiştir ve bu adı bir *idea* olarak görmek yanlıştır. Başka deyişle tavşan *ideası* diye bir şey yoktur. Platon'a göre ise *idealar* birer ad ya da kelime olmaktan çok ötedir, gerçek varlığa sahip olarak kendiliğinden varolandır.³⁹

Platon'un diyaloglarında bu iki âlem arasındaki ilişki, birtakım ilkeler üzerine kuruludur.⁴⁰ Ama bu ilkeler açıklanmadan önce tek tek şeyler kendi aralarında sınıflanır ve belirli bir *ideaya* bağlanır. Bunu bir formülle açıklayalım: A, B, C'lerin hepsinin F olduğu yerde, bunların hepsi F'nin tek bir biçimiyle bağlantılıdır. Çünkü A, B, C'lerin hepsi F'nin tek bir *ideas*ından pay alır ya da onu taklit eder.

37 Bkz. Aster 2000: 165-170.

38 Adcı akım, yani Adcılık (Nominalizm), tümel kavramların yalnızca nesnelerin adları olduğunu ileri sürer.

39 Aster 2000: 169.

40 İlkeler için bkz. Kenny 2006: 51-52.



Platon'un Mağarası

Jan Saenredam, *Plato's Allegory of the Cave*, (Cornelis van Haarlem'e göre),
1604. Albertina, Vienna.

Bu Ortaklık ya da Müştereklik İlkesi'dir.⁴¹ Söz konusu *F ideası*, *F* olan her şeyden ayrıdır. Bu Ayrılık İlkesi'dir.⁴² *F*'nin *ideası*, *F*'nin kendisidir. Bu Kendinden Apaçıklık İlkesi'dir.⁴³ *F ideası* *F*'den başka bir şey değildir. Bu Safılık İlkesi'dir.⁴⁴ Ancak ve ancak *F ideası* gerçekten, doğru şekilde ve mutlak olarak *F*'dir. Bu Teklik ya da Benzersizlik İlkesi'dir.⁴⁵ *İdealar* sonsuzdur, bölümleri yoktur ve-değişime uğramaz; duyularla da algılanmaz. Bu da Yücelik İlkesi'dir.⁴⁶

Platon'un ölümlü olan maddi evreni ile ölümsüz olan *idealar* âlemi arasındaki ilişki ışığın gölgesiyle olan ilişkisi gibidir. Bunun en iyi açıklaması *Politeia* (Devlet) adlı eserinin 7. Kitabındaki ünlü mağara benzetmesinde gözler önüne serilir.⁴⁷ Bir yeraltı mağarası düşünelim der Platon. Önünde ışığa açılan bir giriş olsun bu mağaranın. İçinde de ışığa sırtlarını çevirmiş yerde oturan, zincire

41 Bkz. Platon, *Menon*, 72c, 75a.

42 Platon, *Phaidon*, 74c.

43 Platon, *Parmenides*, 132a b.

44 Platon, *Symposion*, 211e.

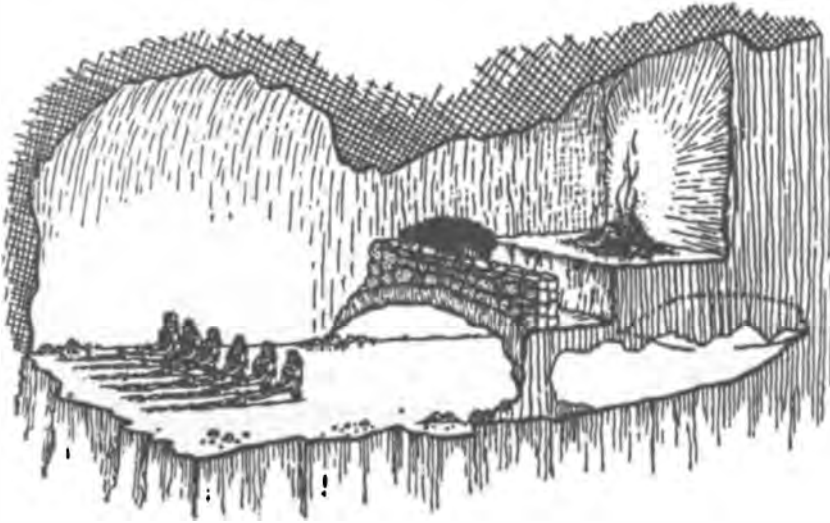
45 Platon, *Politeia*, 5.479a-d.

46 Platon, *Symposion*, 211b.

47 Platon, *Politeia*, 7.514a-518d.

vuruldukları için hiçbir yere kıpırdayamayan, başlarını bile oynatamayan tutuklu insanlar. Bu insanların arkasında yüksekçe bir yerde bir ateş yanıyor olsun. Bu ateş ile sırtı dönük insanlar arasında da boylu boyunca alçak bir duvar ve bu duvarın arkasında da başka insanlar bulunsun ve bunlar ellerinde tahtalardan, taşlardan oyulmuş kuklalar tutuyor olsun. Mağaranın içindekiler sırtları dönük olduğundan bu insanları göremezler, sadece yanan ateşin ışığı sayesinde karşılarındaki duvara vuran gölgelerini ya da yansılarını görebilirler. Bu yüzden onlar ancak o duvardaki yansılara adlar verip gerçek nesneleri bu adlarla tanıdıklarını sanırlar. Bu arada kulaklarına çarpan seslerin de bu gölgelerden geldiğini zannederler. İçlerinden biri zincirleri çözülüp mağaranın dışına çıkarılsa, gün ışığı gözlerini adeta kör edercesine kamaştıracak ve mağaranın hemen içine dönmek isteyecektir. Çünkü eski gördükleri onun için hâlâ esas gerçeklerdir. Dışarıdaki nesneleri görmesi için bir süre orada kalması ve gözlerini ışığa alıştırması gerekecektir. Gözleri ışığa alıştıktan sonra bile her şeyi bir anda göremeyecektir. Önce yine insanların ve şeylerin suda yansılarını, yani gölgelerini görecektir, sonra nesnelerin kendilerini görecektir ve yüzünü göğе doğru kaldırdığında da yıldızları, Ay'ı ve Güneş'i görecektir. Daha sonra mevsimleri ve yılları meydana getirenin Güneş olduğunu, görünen dünyayı Güneş'in düzenlediğini ve mağarada gördüğü her şeyin asıl kaynağının Güneş olduğunu anlayınca da hâlâ mağarada bulunan insanlara acıyacak ve onların önlerindeki duvara yansıyan gölgeleri görüyor olmalarına, bu gölgeler hakkında yaptıkları yorumlara, onlara verdikleri değerlere küçümseyerek bakacaktır. Ama mağaraya geri dönüp de dışarıda gördüğü şeyleri mağaradakilere anlatmaya kalksa ve asıl olan şeylerin mağaranın dışında olduğunu ve mağarada görülenlerin birer gölgeden ibaret olduğunu söylese kimse ona inanmayacaktır.

İşte insanın dünyadaki hali bu kadar trajiktir, çünkü sadece gölgeleri görmekte ve hakikatin gölgelerini hakikatin (*idealar* âleminin) kendisi sanmaktadır. Oysa zincirlerini kırıp hem mağaranın hem de kendinin dışına çıkabildiğinde, bu dünyada duyularıyla algıladığı tek tek şeylerin gerçeğinin, yani *ideasının* birer taklidi, birer



Kaynak: <http://spchumanities.wordpress.com/> 9.10.2013.

kopyası olduğunu anlayacak ve bunu anladığı anda da doğrunun ve hakikatin kendi yaşadığı dünyanın dışındaki bir âlemde, *idealar* âleminde olduğunu idrak edecek ve ancak bu şekilde özün bilgisine erebilecektir.

2. Platon'da Ahlak

Platon'un *idealarını* anlamak, felsefe öğretisinin temeli olan ahlak anlayışına ve insan, ruh, iyi, erdem, hatta din, dindarlık, devlet, devlet adamı, devlet yönetimi, eğitim ve öğretim gibi konulardaki görüşlerine de hâkim olmak demektir.

Parmenides'ten beri felsefede aranan hakiki varlık, şeylerde içkin değildir, onların dışındadır, yani *idealardadır*. Bu yüzden bunlar şeylerin hakiki varlığını içeren metafizik varolanlardır;⁴⁸ bunlar kelimenin tam anlamıyla vardır, yani Platon'un deyimiyle "varolan olarak varolandır" (*ontōs on*). *Idealar*, varlığı varlık yapan bütün yüklemelere önceden sahiptir; bu yüzden bir'dir, değişmezdir, ezeli-

48 Marias 1967: 46.

ebedidir, yok olanla hiçbir şekilde karışmamıştır, harekete bağımlı değildir, dolayısıyla yok olmaya da. Yani zamana bağlı değildir; ne olmuştur, ne olacaktır ne de yok olacaktır. O hep vardır, olandır, olacak olandır; mutlak olarak, yani kayıtsız şartsız vardır. Şeylerin varlığıysa ikinci derecede, zamana bağımlı ve noksan olduğundan, *ideaların* varlığı üzerine kurulmuş ve *idealardan* pay almış olarak vardır. İşte Platon bu yüzden gerçekliği, duyularla algılanan şeylerin dünyası ile doğru, tam, kusursuz ve yetkin varlık olan *ideaların* dünyası olmak üzere ikiye ayırmıştır.

O halde *ideaların* varlığı aşağıdakileri bilmek için şarttır:

1. Şeyleri olduğu gibi (neyse öyle) bilmek için.
2. Varolan ve varolmayan (yani gerçek anlamda varolmayan) bu şeylerin *olabileceğini* bilmek için.
3. Şeylerin olmasının ve olmayı durdurmasının⁴⁹ nasıl mümkün olduğunu anlamak için.
4. Varlığın tekliğinin (biricikliğinin) şeylerin çokluğuyla bir aradalığının (uyumunun) nasıl mümkün olduğunu anlamak için.⁵⁰

Platon şeylerin varlığını araştırmaya başlayınca ilkin paradoksal bir durumla karşı karşıya kalır, yani bu şeylerin gerçek varlıklarının olmadığını, bu yüzden de varlığın esasının keşfinde bu şeylerin kendisine yardımcı olamayacağını anlar. Bu durumda nasıl bir yol izlemeli ve varlığı bulmak için nereye bakmalıdır. Gerçek varlık (doğru ya da hakiki oluş) *idealarda* bulunmaktadır, ama *idealar* benim bilincime ancak dolaylı yollardan gelmektedir, yani bunlar dünyada yoktur. Yine de ben bir şekilde onları bilirim, onlar benim içimdedir, dolayısıyla bana şeyleri bilme izni verirler. Bu nasıl mümkün olabilir?⁵¹ Platon bu soruya bir mitos yaratarak yanıt bulmaya çalışır. *Phaidros* adlı diyalogunda geçen bu mitos, *idealar* hakkında bilgi edinmemizi kolaylaştırdığı gibi, Platon'un ruh (*psykhē*) anlayışını ve insanın ilk kökeni hakkındaki fikirlerini anlamamıza da yardımcı olur, dahası Platonculuğun düşünsel yöntemini bir bütün olarak kavramamızı sağlar.

49 Varlığın ezeli özelliğine ya da yüklemine aykırı düşmeden ya da çelişmeden şeyler nasıl oluyor, yani nasıl harekete geçiyor ve nasıl değişiyorlar sorunu.

50 Marias 1967: 47.

51 Marias 1967: 47.

Bu mitosta ruh iki kanatlı atla çekilen bir arabaya benzetilir. Bu atlardan biri dizginlenebilen, iyi huylu bir attır, diğeri ise dizginlenemez, kötü huylu bir at (duygular ve içgüdüler). Bu iki atı çeken arabacı (akıl) her iki ata da hâkim olmaya çalışır. Atlı araba kanatlarıyla göklerin üstünde bir bölgede her şeyi temaşa etmek üzere *idealar* âlemine yol almaktadır. Ama öyle bir an gelir ki, iki atın hızını dizginlemek mümkün olmaz ve araba devrilir, atlar kanatlarını kaybeder ve ruh da aşağıya düşüp bir bedende biçimlenir. Ruh, *ideaları* bir anlığına bile görebilmişse bu beden insanın bedeni olabilir ancak, bir hayvanın bedeni değil. Buna uygun olarak, yani ruhun *ideaları* az çok temaşa edebilme imkânına göre ruhlar arasında kendiliğinden bir hiyerarşi oluşur. Bu dokuz katmandan oluşan bir hiyerarşidir ve bu hiyerarşide filozoftan başlayarak teker teker aşağıya doğru inilir, ta ki bir tirana gelinceye değin.⁵²

Demek ki Platon için insan, ilkece gökten inen ve inmeden önce *ideaları* az ya da çok görmüş olan ruhun aşağıya düşüşünden ve bedenlenişinden ibarettir. Ne var ki insan ruhu bedenlendiği andan itibaren *idealar* âleminde gördüklerini unuttur. Önceden sahip olduğu kanatlar, bedenlendiği anda işlevini yitirir, hantal bir çotuk olarak öylece kalakalır; ta ki insan şeyleri görüp de ruhunun önceki varoluşunda temaşa ettiği *ideaları* hatırladığında kımıldanmaya başlayıncaya değin. Kımıldanma, Platon'da bilmeye başlama anıdır. Ona göre insan şeylerle bilmeye başlar ki, şeyler onun hafızasını uyarsın ya da zamanında görmüş olduğu *ideaları* ona tekrardan hatırlatsın (*anamnesis*). Bu nedenle "bilgi, dışımızdaki şeyleri görmek değil, içimizde olanı hatırlamaktır." Şeyler onları terk etmemiz ve düşüncelerimizi *idealara* yükseltmemiz için sadece birer uyarıcıdır (Lat. *stimulus*),⁵³ manalı birer metaforudur, *ideaların* birer gölgesidir. Gölgeler, şeylerin işaretleridir ve bizi şeylerin varlığından haberdar ederler. Önceki kanatlarımızın bulunduğu sessiz, dilsiz kökü uyarırlar ve onu yeniden diriltmeye, kanatlandırmaya veya yeniden doğmaya teşvik ederler.⁵⁴ Bir huzursuzluk hissettirirler önce, acı

52 Marias 1967: 47-48

53 Marias 1967: 48.

54 Marias 1967: 48.

veren bir gıdıklanma; adeta uykudan uyandırmak, görülen rüyadan kaldırmak için atılan bir çimdik gibi. Kanatlara doğa tarafından ağır şeyleri yukarıya, ta havaya, yani tanrıların mesken tuttuğu yerlere kadar kaldıracak kuvvet bahşedilmiştir. Bu kuvvet Platon'daki *erōs*'un (derin sevginin, yani aşkın) kendisidir; bu kuvvet, güzel şeylerin temaşasıyla başlayıp güzelin kendisi olan *ideayı* (güzellik) hatırlatarak sona eren ve böylece bizi *idealar* âlemine götüren sevginin ta kendisidir.⁵⁵

O halde Platon'a göre insan düşmüş bir varlık olsa da, *idealar*ı gördüğü veya şeylerin öz varlığını temaşa ettiği için hakikatten pay alan, ayrıcalıklı ve seçkin bir varlıktır. İnsana dair bu düşünce Platon için ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayıcı en mükemmel önermedir. Daha önce konu ettiğimiz mağara benzetmesi hatırlanacak ve mağaranın içindeyken dışına çıkan insanın durumu düşünülecek olursa, Platon'da insanın iki ayrı gerçekliği (duyulur dünya ile düşünülür dünyayı veya maddi dünya ile *idealar* dünyasını) tek bir gerçekliğe indirgeyebilen biricik varlık olduğu anlaşılır, çünkü insan her iki dünyayı da gören tek varlıktır.⁵⁶ Duyulur dünya ile zihindeki dünya insanın iki kapasitesi (imkânı) olduğunun en önemli işareti- dir. İlk mağarada bulunan insan ile sonradan mağaranın dışına çıkıp ışıktaki duran insan, ilkece aynı insandır ve bu insan zihninde bu iki dünyayı birleştirebilecek imkâna sahiptir. Dünya başlangıçta çiftken insanın karanlıktan aydınlığa geçişiyle bütünleşir.⁵⁷ Bu yüzden bu dünyada yok olma, gerçek varlıktan pay alındığı için, *idealar* âleminde de yok olma anlamına gelmez.

Platon için, ruhların hiyerarşisine benzer şekilde, *idealar* âleminde de zihnimizde bir piramit olarak canlandırabileceğimiz bir yükseliş söz konusudur. Zaten insanın *idealar* âlemiyle iletişimi (*koinōnia*) bu tür bir hiyerarşi sayesinde mümkün olur. İşte *idealar* piramidinin en üstünde İyi (*agathon*) durur. Dolayısıyla iyi de bir *ideadır*, ama en yüksek ve en değerli *idea*. Bu "*ideaların ideası*"dır, ya da bir benzetmeyle söyleyecek olursak, Güneş'in *ideasıdır*.⁵⁸ İyi

55 Marias 1967: 48.

56 Marias 1967: 50.

57 Marias 1967: 50.

58 Marias 1967: 53.

ideaların ideası olmakla bütün *ideaları* da *idea* yapandır, çünkü onlara *idea* özelliği veren İyi'nin kendisidir. Ayrıca *ideaların* hepsi varlık olduğuna göre, İyi *ideası* onlara sadece *idea* özelliği vermekle kalmaz, aynı zamanda onlara varlık da kazandırır. İşte bu iyi bütün *idealarda* olduğu için, madde dünyasındaki her şeyde de mevcuttur; bu iyi, şeyleri şey yapan ve onları bize yararlı kılandır. Biz bir şeye iyi dediğimizde, aslında onun tam olarak ne olduğunu dile getiririz. İyi bir bıçak, tam manasıyla bir bıçaktır; iyi bir devlet adamı tam manasıyla, yani dört dörtlük bir devlet adamıdır.⁵⁹

İyi öğretisi, Platon'un teoloji öğretisidir aslında, öyle ki satırlarında İyi geçen diyalogları okuduğumuzda, buralardaki İyi'den çıkarcacağımız bütün anlamlar İyi'nin tanrı (*theos*)⁶⁰ olduğunu bize gösterir.⁶¹ Yeni-Platoncular ve Augustinus da Platon'un İyi'sini tanrı olarak yorumlamışlardır. Aynı zamanda Platon'un İyi'si en üstün cinstir (*genos*). Diğer bütün şeyler onun türleri olarak altında yer alırlar. Bu hiyerarşik bir bölünmedir.⁶² Platon'un İyi *ideasının* tanrı olmasının yanı sıra dünyanın mimarı (*demiourgos*)⁶³ olduğunu da belirtmek gerekir. *Demiourgos* ezeli-ebedi bir amaç doğrultusunda *ideaları* kendine örnek (*paradeigma*) alarak maddeye (*hylē*) şekil verip evreni (*kosmos*) oluşturmuştur, ona bir düzen bahşetmiş ve tek tek her şeyi yerli yerine oturtmuştur;⁶⁴ özellikle de İyi/Güzel *ideasını* örnek almıştır kendine, böylece olabilecek en iyi evreni tasarlamıştır. Ama şu unutulmamalıdır: *Demiourgos* bir yaratıcı değildir Platon'da, sadece bir Mimar ya da Baba'dır; çünkü o varolan hamuru, yani maddeyi yoğurmuş ve ona biçim vermiştir.⁶⁵

Platon'a göre insan, *idealar* ile şeyler arasındaki orta yolda durur. Çünkü bir yanıyla gökten düşmüş ve bedenlenmiştir, dolayısıyla duyarlar dünyasına bağımlıdır, değişebilir ve yok olabilir; bir

59 Marias 1967: 53.

60 Yunanlar için tanrı, etkin bir güçtür; dolayısıyla buradaki iyi de etkin bir güç olarak anlaşılmalıdır.

61 Marias 1967: 53.

62 Marias 1967: 53.

63 *Demiourgos* (*dēmos*: halk + *ergon*: iş, çalışına): halk için çalışan, iş gören, işinin ehli işçi, zanaatkâr, sanatçı; üretici; yaratıcı; evrenin yaratıcısı.

64 Plotinos *dēmiourgosa* "evrenin ruhu" adını verecektir.

65 Bu konu, Platon'un *Timaios* diyalogunda işlenir. Özellikle bkz. 28b 29b.

yanıyla da *ideaları* görmüştür ve onlarla özel bir iletişimi ya da bağı vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu bağ onu ölümsüz kılar. Ruhun ölümsüzlüğünün Pythagoras ve taraftarlarının felsefesinde önemli bir yer tuttuğu hatırlanacak olursa, Platon'un da bu konuda onların görüşlerinden fazlasıyla etkilenmiş olduğu anlaşılır.

Platon'a göre ruh, üç bölüme ayrılır.⁶⁶

1. *İştahla ilgili maddi bölüm*: Bedenin ihtiyaçlarına bağlı olan ve bedensel arzuların, tutkuların vs doğrultusundaki bölümdür. Tek işi sevmek, acıkmak ve susamaktır; doymak bilmez ve sürekli haz almak ister. Midede yer alır.

2. *Heyecanlarla ilgili bölüm*: Dürtüler, heyecanlar ve duygulara bağlı olan bölümdür. Ruhun her türlü heyecanla kıpır kıpır olduğu, kâh kızdığı, kâh sevindiği, kâh coştığı vs yerdir. Yürekte yer alır.

3. *Akılla ilgili bölüm*: *İdeaların* ve aklın buyruklarına göre davranan iradenin bilgisine ermemizi sağlayan bölümdür. Başka deyişle ruhun tanrısal bölümüdür. İnsanın akılla kavradığı her şeyle bağlantılıdır. Asıl amacı ruha heyecanlarına gem vurmasını bildirmek ve onu yeniden *idealara* kavuşturmadır. Kafada yer alır.⁶⁷

Platon'un ahlak öğretisi de işte bu üç bölümden ibaret ruhla bire bir ilintilidir. Çünkü ruhun her üç bölümünün de bir şekilde idare edilmesi gerekir ve mükemmel işlemesini mümkün kılacak bir niteliğe, yani erdeme veya kuvvete ihtiyacı vardır; buna ruhsal yetkinlik (*aretē*) de diyebiliriz.

Ruhun iştahlarla ilgili bölümünün, yani tutku, istek ve arzularla (*erōs, epithymia*) dolu yanının ölçülülüğe (*sōphrosynē*) ihtiyacı vardır.

Heyecanlarla ilgili canlı, kıpır kıpır bölümü (*thymos*) cesaret ya da yiğitliğe (*andreia*) ihtiyaç duyar.

Akli yan (*logos, nous*) ise ruhun tanrısal veya ölümsüz bölümüdür ve bilgelik ve sağduyuyla (*phronēsis*) donanımlı olmak zorundadır.

Ama Platon'da dördüncü bir erdem ya da kuvvet daha vardır ki, o da adalettir (*dikaiosynē*); çünkü ruhu oluşturan bölümler bir birliğin öğeleri veya bir bütünün parçalarıdır, dolayısıyla birbirleriyle

66 Bkz. Platon, *Politeia*, 4.439d-444e; *Timaios*, 69c-71d; *Sophistes*, 248e (burada Nous olarak geçer).

67 Marias 1967: 54.

bağlantı içindedir. Bu bölümler arasında kurulabilecek adil bir ilişki, ruhun en önemli erdemidir. Bu dört kuvvet, sonradan Hristiyan öğretisine sağduyu, adalet, cesaret veya yiğitlik ve ölçülülük olarak miras kalacaktır.⁶⁸

Platon'un ahlakı en yüksek iyiye ulaşma çabası üzerine şekillenmiştir. Çünkü en yüksek iyi mutluluğun (*eudaimōnia*) kendisidir ve insanın tüm yaşam çabası mutlu olmaya yöneliktir. İnsanın mutlu olmasının anlamı, zihinsel istek ve eğilimlerinin tam olarak karşılanması, yani zihinsel doygunludur. Aslında bu anlamdaki bir doygunluk tüm Yunan ahlak anlayışının özüdür. Platon'da bu gelenek içinde yetişmiş bir filozof olarak her şeyden önce insanı en yüce iyiye götürecektir, yani insanın ruhunu doygunluğa ulaştırıp ona mutluluğu tattıracak olan yolları araştırmıştır. Tıpkı Sokrates gibi o da insanın tüm davranışlarını bu mutlu sona ulaşmayı hedefleyecek şekilde ayarlamak gerektiğinin üzerinde durmuştur. Ona göre mutluluk, yani "iyi olma hali" herkesin isteyeceği bir şeydir, bu anlamda insanın yaşamdaki en anlamlı çabasıdır. Ama bu çabalamada en önemli konu, iyyinin nerede bulunacağını görmektir.

Platon için iyyinin *idealar* dünyasının en üst katmanında yer aldığını belirttik. O zaman bu en üst katmana ulaşmak için her şeyden önce insanın kendi içine çekilmesi, ruhuna bakması ve daha önce temaşa ettiği iyiyi orada görüp tanınması gerekir. Bu da tefekkürün ta kendisidir. Böyle bir tefekkürse ancak madde âleminde kopmakla mümkün olabilir. Öte yandan insanı bu çabaya teşvik edici olansa maddi âlemde, yani duyuvar âleminde gördüğü güzelliklerdir. Çünkü insan bu güzellikleri görmeli ki, ruhu onların ardındaki güzellik kavramına (*kalon*) ulaşmak için kıpırdanmaya başlayabilsin. O halde Platon için en yüksek iyiye ulaşmada madde âleminde ayrılmak ne kadar önemliyse, bu âlemdeki güzellikleri seyretmiş olmak da o kadar önemlidir. Ne var ki madde âleminde, *idealar* dünyasında bulunmayan eksiklikler ya da kötülükler de mevcuttur. Kötülük, iyyinin karşıtı olarak salt madde âleminde her zaman bulunan bir durumdur ve insan istese de istemese de madde âleminde hüküm süren kötülüğü tümüyle ortadan kaldıramaz; oysa *idealar* âleminde kö-

68 Maras 1967: 54.

tülüğün bir *ideası* yoktur, çünkü o âlemde eksiklik diye bir şey söz konusu değildir. Öyleyse insan elinden geldiğince erdemini (*arete*) ve sağduyusunu (*phronēsis*) devreye sokarak yaşadığı dünyada iyiyi kötünden ayırt etmeyi bilmeli ve her türlü kötülükten uzak durabilmeyi başarmalıdır.

Platon için beden ruhun hapishanesidir. Ruh beden içindeyken tutsaktır, zincirlerle bağlıdır, kanatları yoktur. Buna rağmen akli yanını kullanıp beden içindeki karanlığı görme ve o karanlıktan kurtulmak için çaba harcama imkânına, hatta kanatlarını eskisi gibi çırpıp çırpıp *ideal*ar âlemine düşünsel bir yolculuğa çıkabilme imkânına sahiptir. Bu anlamda Platon'un bütün ahlak öğretisi aslında insanın "içe bakış" denemesidir veya "ilk halini hatırlama" denemesi. Burada şunu da gözden kaçırmamak gerekir: Ruh bedeni kötü bulduğu için ondan kaçsa da, asıl kötülük ruhun kendisindedir, ruhun bedenlenmesindedir, yani ruhtadır; öyleyse ruh kendi işlediği kötülükle yine kendisi mücadele etmek durumundadır. Ayrıca kötülüğü işlediğinde bunun cezasını çekecek olan da yine kendisidir.⁶⁹ Ruhun bedenleme anında başlayan ve yavaş yavaş serpilip boy atan eksiklikler ve kötülükler zamanla onu maddi âleme iyice bağlamış ve gitgide aşağılara doğru çekmiştir. Bedenin isteklerine boyun eğdikçe ruhun işlediği bu kötülük daha da hararetlenmiştir. Bu yüzden yapılacak ilk iş, sağduyu ya da akli her zaman işler durumunda tutup bedensiz bir yaşama, yani salt zihinsel bir yaşama kavuşmanın yollarını aramaktır. Bu da ancak felsefeyle mümkün olur. Şu da var ki Platon'da iki dünya, yani iki gerçeklik söz konusu olduğundan, insanın beden kısmı da tümünden değersiz değildir; çünkü ruhun akli kısmını işletip doğruyu, iyiyi ve güzeli görmesini ona ancak beden sağlayabilir. Bu diyalektik bir süreçtir. Bu yüzden Platon bu noktada sevgi öğretisini geliştirip bu hisle ruha madde âleminde neleri istemesi ve nelerden kaçınması gerektiğini anlayabileceğini göstermek istemiştir. Bu bağlamda özellikle *Symposion* ve *Phaidros* adlı diyaloglarında sevgiyi (*erōs*) bilgiye erme yollarından biri olarak sunmuştur. Bu yol insanı *ideal*lara sıkı sıkıya bağlayan bir gönül yoludur. Sevginin verdiği güç ya da ışıksa, ruhun *ideal*la-

69 Akarsu 1982: 86.

ra kavuşma gibi bir isteği de olmaz. Platon'a göre iyi ya da güzellik *ideası* madde âlemine bütün parlaklığıyla yansır ve ruhu cezbedip kendisine doğru çeker. "Bu dünyanın güzelliklerini görerek başlayacaksın işe," der Platon, "çünkü ancak bu şekilde kademe kademe Güzel'e (*kalon*) ulaşabileceksin. Güzel bir nesneden iki güzel nesneye, iki güzel nesneden üçüncüsüne geçe geçe, bu güzelliklerden güzel işlere, sonra güzel bilgilere ve en sonunda da biricik bilgiye varacaksın. Bu biricik bilginin anlamı ise mutlak güzellikten başka bir şey değil."⁷⁰

En yüksek iyi, güzellik ve bilgi, haz, ölçü ve doğrulukla harmanlanmış demek ki Platon'da.⁷¹ Bu yüzden ruhun bu değerleri tek tek madde âleminde, yani şeylerde görmesi, ayırt etmesi, sonra da onları kendinde birleştirip bütünlemesi gerekir. Platon haz ve hoşnutluğu en iyiye götürecek bir duygu durumu olarak kabul etmekle bunların karşıtı olan keder, hoşnutsuzluk ve acıyı da kabulleniyor demektir. Demek ki Platon'un ahlak öğretisi, Stoacı ahlakta olduğu gibi mutlaka acıdan uzak durulmalı demiyor insana, yani insanın her an *apatheia*⁷² durumunda yaşamasını öğütlemiyor. Aksine madde âleminde acı, keder vs gibi kendini huzursuz edecek bütün hisleri tatmalı ki, gönlündeki *ideal*lara kavuşma özlemi de bir o kadar artsın; yeter ki bu tür karşıt duyguları o gönülde bilgece harmanlamayı bilebilsin.

Platon'a göre ruhun sağlıklı, yetkin ve düzenli oluşu onu erdemli kılan niteliklerdir. Erdem (*arete*), ruhun yetkinliğidir. Bir insan erdemli oldukça, yani ruhu yetkinlik kazandıkça veya bilgilendikçe iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, tam olanı eksik olandan ayırt etmesini de öğrenir. O halde insanı en üstün iyiye, dolayısıyla mutluluğa ancak kendi ruhunun yetkinliği ulaştırabilir. Ruhun yetkinliği için de her şeyden önce iç düzenine veya uyumlu olmaya (*harmonia*) özen göstermesi gerekir. Zaten ruhun iyi olması, uyumlu olması demektir, kötü olması da uyumsuz olması. Ruhun dengesinin yitirilmesi, uyumsuz olmasına davetiye çıkarır. Bu dengeyi kuracak olan

⁷⁰ Plato, *Symposion*, 211c.

⁷¹ Akarsu 1982: 86.

⁷² Dış etkilere tamamen kendini kapama, duygulardan bağımsızlık.

da akıldır. Akıl ruha hâkim olduktan sonra ruh yalnızca kendi iradesiyle hareket eder, başkalarının iradesine göre değil. Kendi iradesi de aklının ona buyurduklarından başka bir şey değildir. Aklın buyruklarına uymaksa beden kışkırtıcılığına yanıt vermemek, tutkulara ve aşırı heyecanlara kapılıp gitmemektir.

Sokrates'te olduğu gibi, Platon'a göre de erdem bilgidir. Bu bilgi doğuştan insana verilmiş bir armağan olmakla birlikte doğru bir çabayla da kazanılabilir. Ama aslında bu bize göre bir ve aynı şeydir. Çünkü doğuştan ruha verilen armağanlar, Platon'un iki dünya gerçekliği temel alınarak düşünüldüğünde, madde âlemine düşen bir ruhun unuttuğu armağanlarsa, bunlar sonradan gösterilecek çabayla yeniden kazanılabilir. *Menōn* diyalogunu tekrar hatırlarsak, kölenin doğuştan itibaren kendinde birtakım armağanlar olmamış olsaydı, yani köle doğuştan birtakım değerlere sahip olmasaydı, ruhunda doğuştan getirdiği bir bilgi havuzu bulunmasaydı, kendisine sorulan sorular doğru bile olsa bu sorulara yanlış yanıtlar vermesi ve ilgili problemi çözmemesi hiç de şaşırtıcı olmazdı. Oysa bu köle Sokrates'in *maieutike* (doğurtma) yöntemiyle kendinde zaten varolan bilgileri doğru bir mantık yürüterek sonuca erdirmesini bilmiştir. Bu diyalog bize Platon'da doğruyu saklı durduğu yerden çıkarmak amacıyla yapılan konuşmanın, yani diyalektiğin de tüm gizemli anahtarlarını verdiğinden, tekrar tekrar okunmaya değerdir. İnsan böyle bir konuşma veya öğrenme ortamında içindekilerin yukarı çekildiğini ve yavaş yavaş ilk örneklerin hepsini anımsadığını (*anamnēsis*) fark eder ve kendi diline getirir. Platon'un burada kullandığı *anamnēsis* terimi bu durumu gayet iyi ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir. Bu tür bir anımsama, önceden öğrenilen bir şeyin zihinde canlanmasıdır, adeta yeniden doğmadır ve deneyden tamamen bağımsızdır. Kısacası *anamnēsis*, *ideaların* zihinde yeniden can bulmasıdır, başka deyişle salt ruhta varolan ilk bilgiyi yukarıya doğru çekmekten başka bir şey değildir.⁷³

73 Anımsama: (Yun. *anamnesis*; İng. *reminiscence*; Fr. *reminiscence*; Alm. *anamnesis*; T. *nim-tahattür*): Ruhun bedene girmeden önceki varlığında görmüş olduğu *ideaların* bilince dönüşü. Bu anlamda, bilgi öğretisi bakımından anımsama, ruhbilimsel anımsamayla eşanlamlı değildir. Platon'da anımsama, her türlü deneyden bağımsız bir ilk bilgi olarak ruhta baştan beri bulunan bilgiyi yukarı çekip çıkarmadır (TDK).

Platon'da insan ruhunun ölümsüzlüğü ve yeniden hatırlama özelliği Yunan mitoslarında sıkça işlenen Lethe (Unutkanlık) Nehri'ne ait özelliklerin felsefeleşmiş biçimidir aslında. Bu bağlantıyı kurmamızda bize özellikle *Gorgias* diyalogunda Sokrates'in sorduğu şu soru yardımcı olur: "Kim bilebilir, acaba yaşamak mı ölmektir, yoksa ölmek mi yaşamak?"⁷⁴ Yaşamla ölümün bu kadar iç içe geçmiş olması Yunan dininin de temelinde yer alan düşüncelerle örtüşür. Çünkü dünya yaşamını derinden kavramak isteyen zihinler için yeraltını, yani ölümü de derinden kavramak esastır.

Platon'un geleneksel dinden çıkardığı ve Orpheus gizem dini ile Pythagorasçılarının görüşlerini birbirine örerek oluşturduğu, ahlak anlayışının temel taşlarını döşeyen ruh öğretisi ve *anamnesis* fikrini ayrıntılı olarak anlamak için, demek ki antikçağın dünya ile öte dünya (Hades) üzerine geliştirdiği fikirleri, özellikle konumuz bağlamında Lethe Nehri'nin bir Yunan için ne anlam ifade ettiğini iyi bilmek gerekir.⁷⁵

Antikçağ insanı yaşadığı dünya ile öte dünya arasındaki sınırın yeraltının nehirleriyle çizildiğini hayal etmiş ve Hades'in hemen girişine de Nefret Nehri'ni (Styx) yerleştirmekle işe koyulmuştur. Bu nehir onun için yaşamın bittiği ve ölümün başladığı sınırdır. Ölümün bittiği ve yaşamın başladığı sınır ise Hades'in çıkış kapısında yer alan Lethe ya da Unutkanlık Nehri'dir. Adını, ele avuca sığmayan sularının ruha önceki yaşamını tümüyle unutturma özelliğinden almıştır; çünkü bu sular insanın dünya üzerindeyken yaşadığı bütün sevinçleri ve üzüntüleri, ölünce gördüğü, tanık olduğu bütün sırları ve bedelini ödediği cezaları, yani her şeyi ama her şeyi unutturan bir niteliğe sahiptir. Nehrin bu niteliği ilkin belki insanoğlunun içini kasvetle doldurur, çünkü insan hafızayı, hatırlamayı doğal bir içgüdüyle sever; hafızasının ağırlığından zaman zaman kıvrancak kadar sancı çekse de, yine de hafızayı sever; ama unutma, yani Lethe'yi sevmez. Oysa Lethe'nin suları şifalıdır. Yaşamaktan ve ölmekten kirlenen, pas tutan hafıza deposunu yeniler. Lethe hafızanın bağlayıcılığını unutmayla çözer. Çünkü yeniden yaşamak için ön-

⁷⁴ Plato, *Gorgias*, 492e.

⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dürüşken 2012: 61-67.



Lethe Nehri ve Elysium Ovası

John Stanhope, *The Waters of Lethe and the Plain of Elysium*.

ceki hafızada tam bir bahar temizliğinin yapılması şarttır. Bundan da öte insan unutmaya yazgılıdır, insan unutan bir varlıktır, yani bir *animal obliviscens*'tir.⁷⁶ Lethe'nin şifa vericiliğinin kanıtı, Yunan ve Roma dininde onun Hades'in sonunda yer alan Elysium'a, yani Cennet Adası'na yerleştirilmiş olmasıdır. Elysium, kutlu ruhların mekânıdır, yani öte dünya mahkemesinde cezalarının kefareti rüzgârlarla dövülerek, girdaplarda dönerek ve ateşlerde dağlanarak ödemiş, adeta ceza çekerek terbiye olmuş kutlu ruhların.

Yeniden yaşama hakkı elde eden bu ruhların çoğu yazgı emrettiğinde Elysium'un sonunda yer alan Lethe Nehri'nin kıyısına üşüşür ve saf göksel bir soluk halini almışken yeniden o kara, o kasvetli ve her yanı dikişli beden elbisesini giymek üzere Lethe'nin sularından içer, hem de pürtelaş. Sonradan Romalı şair Vergilius'un *Aeneis* adlı destanında işlenecek olan bu sahne,⁷⁷ Rönesans tablolarına esin kaynağı oluşturacak değerde, canlı ve ateşli bir üslupla anlatılmıştır. Kullanılan her kelime ve her fiil, Lethe'nin bulunduğu mekânı, unutkanlık içen ruhların hevesli hallerini ve insan vücudunu tir tir titreten antikçağ hakikatini tüm çıplaklığıyla adeta gözler önüne serer ve zamanında Platon'un *anamnēsis* kavramına neden bu kadar önem verdiğini bütün çıplaklığıyla ortaya koyar. O halde Vergilius'un

⁷⁶ Weinrich 2004: 173.

⁷⁷ Vergilius, *Aeneis*, 6.703-723.

bu canlı sahnesinin içine girip geçmişte Platon'un ahlak anlayışında ön plana çıkardığı ruhun ölümsüzlüğü ve *anamnesis* fikrini de doya doya özümsemeye fayda var.

Vergilius'un kahramanı ve Roma'nın efsanevi kurucusu Aeneas, ölmüş olan babasından geleceğe dair bilgiler alabilmek için tanrısal bir izinle öte dünyaya gider. Babasıyla Cennet Adası'nın o kendine özgü güneşinin erguvan ışıklar saçtığı yemyeşil vadisinde karşılaşır. Gözyaşlarıyla birbirlerine sarılmak ister baba ile oğul. Ama biri bedenli, yaşayan bir varlıktır, diğeri bedeninden kurtulup yaşamının kefareti ödemiş saf bir esinti, yani bir ruh. Bedenlilik ile bedensizlik birbirine sarılamaz. İşte tam o an Aeneas gözlerini vadinin derinlerine çevirir ve gördüğü manzara karşısında dehşetle irkilir. Lethe'nin kıyısına üşüşmüş ruhlar büyük bir hevesle unutkanlık içmekte ve yeni bir yaşama kavuşmak için acele etmektedir. Aeneas'ı irkiltten bir olaydır bu, çünkü bir ölümlü olarak evrenin bu sırlı anına tanık olmaktadır. Tanık olduğu bu sır yaşamın, ölümün son kıyısında, yani Lethe'de başladığı hakikatidir. Hemen eliyle gördüğü manzaraya işaret eder Aeneas ve sorar babasına:

Şu ruhlar buradan yukarıya, göğe çıkacak olan ruhlar mı baba,
bu atıl bedene girmek üzere yolculuğa mı hazırlanıyorlar yoksa?
Gün ışığına çıkmak için nasıl da dehşetli bir arzu duymakta ah
bu zavallılar?⁷⁸

Aeneas'ın gördüğü ruhlar kaderin tekerinde tam bin yıl dönmüş ve bu şekilde bütün kirlerinden ve lekelerinden arınarak saf göksel ateş halini almış ruhlardır, cam gibi parlaktır hepsi. Lethe Nehri'nin suladığı ağaçlık, yemyeşil bir vadinin kuytularında kendilerine ayrılan sınırlı bir mekâna üşüşmüşlerdir. Bu mekânın orta yerinde bir *tumulus* (höyük) yükselmektedir. Ruhlar bu *tumulusun* etrafını çevirmişler,⁷⁹ vadinin çukurunda beklemektedirler. Bu *tumulus* bir *terra tumens*, yani "şişmiş ve adeta patlamaya hazır hale gelmiş topraktan bir yığın"dır. Toprağın bu görünümü aslında yuvarlı dünyaya geçişin de bir simgesidir. Evrensel yasanın çağrısına uyup buraya toplaşan ruhların etrafının bu *tumulusla*, yani belirli

78 Vergilius, *Aeneis*, 6. 719-721.

79 Vergilius, *Aeneis*, 6.753.

bir sınırla çevrilmiş olması ve onların da bu *tumulus*'un etrafında ki çukurda duruyor olmaları, gün ışığına çıktıklarında girecekleri beden bir ön hazırlığıdır, yani vadinin çukurundan beden çukuruna düşme anının başlama işaretidir. Bu manzara insan aklının kavrayamayacağı kadar anlamlı ve derin bir manzaradır. İşte bu manzara, Lethe'nin *alêtheia*yla (Lat. *veritas*: hakikat) bağlantıya geçtiği andır. Bilindiği üzere *alêtheia* "doğru, gerçek, doğruluk, samimiyet ve içtenlik" anlamlarına gelen bir kelimedir.⁸⁰ Homeros'ta adil kralın ve tanrısal esinli şairin sözüdür.⁸¹ Bu kelime *lanthanein* fiiliyle (ya da bu fiilin eski biçimi olan *lethein*le) bağlantılıdır. Bu fiilin anlamı "gözden veya dikkatten kaçmak, görülmemek"tir; *a-* olumsuzluk eki ve *lanthanein* fiilinden türeyen *alêtheia* ise, *lêthê*'nin "unutma" ve "unutkanlık" anlamını olumsuza döndürür ve ona "unutmama, olanı olduğu gibi gösterme" anlamını kazandırır. Böylece *alêth-*, "üstü örtülü olmayan, gizli saklı olmayan, açıkta olan, unutulmamış olan" anlamlarına gelir. *Alêtheia* ise, yalan ya da sadece görünüş olanın zıddıdır, yani çağdaş yorumuyla hakikattir. Öyleyse unutmamanın mitolojik ırmağının adıyla aynı kökten türeyen *alêtheia*, yalın anlamıyla "unutmama" demektir. Bu anlamda *hatırlama*, yani *mnêmosynê*yle bağlantılıdır. Lethe'nin üstüne esrar perdesi çektiği hakikat, *a-* olumsuz ekiyle birdenbire gün yüzüne çıkar, yani esrar perdesi açılır. *Alêtheia*, "unutma"nın gerisingeriye "hatırlama" olarak dönmesidir. İşte Platon'un ruhun içindeki ilk bilgilerin yukarı çekilmesi, yani esrar perdesinin aralanması fikri de buradan kaynaklanır.

*Lêthê*yle kaybedilen anlam, *alêtheia*yla geri gelir, belirsizlik ve karanlık tümüyle ortadan kalkar.⁸² Başka deyişle ilk bilgi, unutmamayla birlikte hafızanın derinlerinde tekrar ele geçer. Batı felsefesinin yüzyıllardır süren hakikat arayışındaki başlangıç noktasının unutmama, yani hatırlama, dolayısıyla hafıza üzerine kurulmasını, demek ki her şeyden önce bu kavramı oluşturan Yunanca kelime öğelerinin, yani Yunan dinindeki Lethe ve Lethe'nin işlevi üzerinden

80 *Alêtheuein* fiili "doğru konuşmak" anlamına gelir.

81 Hesik 2000: 146.

82 Christodoulidis & Veitch 2001: ix.



Lethe

Gustavo Dore'nin resimlediği *İlahi Komedya*'dan alıntı [*La Divina Commedia*
(Purgatorio), Milano, (ed.) Edoardo Sonzogno, 1886.]

anlamlandırmak gerekir. Bu yüzden hakikat arayışındaki bir düşünürün yolu mutlaka Yunan-Roma yeraltı dünyasından geçmeli ve orada olup bitenden haberdar olmalıdır. Daha doğrusu *aletheia*yı anlamak için önce Yunan-Roma düşüncesindeki yaşam, ölüm, hatırlama ve unutma kavramlarını birlikte ele almak ve bunları birbirine bağlayan incecik iplikleri önce edebi, sonra felsefi bir titizlikle çözmek gerekir. Çünkü unutmak için önce hatırlamak, hatırlamak için de önce unutmak gerekir. Çünkü hakikatin bir kolu hatırlamaksa, diğer kolu unutmaktır. Çünkü insan hem hatırlamaya hem de unutmaya yazgılı bir varlıktır.

Lethe suyunun unutturduğu nedir öyleyse? Yanıt açıktır; sadece ve sadece ruhun hem önceki yaşamının anıları hem de Hades'te karşılaştığı hakikat. Çünkü ruh yeniden yaşamak için gerçeğin (*aletheia*) verdiği sancıyı ya da o tuhaf sevinci unutmamalıdır.⁸³ Ama Lethe'den su içmekle ve unutmakla hafıza kaybolmaz, yalnızca hafıza deposu boşalır. Tam anlamıyla Yunan geleneğinin özünden beslenen Platon bu durumu gayet iyi bildiğinden, ruhun yeniden yaşama başlarken her şeyi unutmuş gibi görünse de aslında işin içyüzünün böyle olmadığını, hafızanın *anamnesis*, yani bilgiyi geri çağırma yetisi sayesinde önceden öğrendiklerini hiçbir şekilde unutmayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre ruh tanrısal kökenlidir ve gerçeğin bilgisi ruha içkindir. Dolayısıyla bilgi ruhta ezelden beri vardır,⁸⁴ ama her yeniden bedenlenmede doğum anının ani ve büyük sarsıntısıyla bu bilgi unutulur. Öğrenmek, unutulmanın yeniden keşfedilmesidir. Öyleyse Lethe'nin suyundan içerken insan her şeyi unutmakla birlikte *anamnēsis* yetisini kaybetmez ve yeryüzüne sıçrarken alttaki hakikatle bağını asla koparmaz. Hakikatle ilgili bilgisini dünya yaşamında öğrendikleriyle yeniden elde eder. Demek ki bu bağın verdiği güvence, kaderin Lethe'nin kıyısına topladığı ruhların bu suyu büyük bir iştahla içmelerine neden olmaktadır. Yoksa unutkanlık bu kadar iştahla içilebilir mi?

Yunan-Roma dininin bu işleyişi, Orpheus dini gibi belli başlı gizem dinlerinde değişiklik gösterir, çünkü bu dinlerde hakikatin bilgisi insana bu dünyada verilir ve bu bilgiyle öte dünyada kurtuluşa

83 Hesik 2000: 146.

84 Platon, *Menon*, 86b.

ermesi sağlanır. Bu yüzden bu dinlerde öğrenilenin unutulmaması esastır. Bu dinlerde Lethe rolünü Mnemosyne (Hatırlama, Hatırlayış) Nehri'ne kaptırır. Orpheus'un müritlerinin öldüklerinde mezarlarına konan altın tabletler bu gerçeği gayet açık bir şekilde dile getirir; çünkü bu tabletler öte dünyaya göç eden müridin adeta birer yol haritası gibidir;⁸⁵ burada yazılanlar o kara, o kasvetli dünyaya göç eden ruhun feneridir. Bu fenerin ışığı ruhun tanrısal kaynağına geri dönmesine yardım eder ve ona göğe açılan yolu gösterir. Örneğin arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkan bir mezardaki altın tablette şunlar yazılıdır:

- 1 Hades'in evinin solunda bir pınar bulacaksın,
- 2 ve beyaz bir servi, hemen yamacında duran.
- 3 Aman sakın yaklaşayım deme bu pınarın yanına.
- 4 Bir başka pınar daha var orada, Hafıza Gölü'nden doğup
- 5 buz gibi sularıyla fışkıran, önünde bekçiler durmakta.
- 6 Şöyle söyle onlara: 'Ben Toprağın ve yıldızlı Göğün oğluyum,
- 7 ama soyum tanrısal. Bir tek sen biliyorsun bunu.
- 8 Yanıp kavruldum susuzluktan, yok oluyorum; n'olur hemen ver bana,
- 9 şu Hafıza Gölü'nden fışkıran buz gibi suyu...'

Buradan da anlaşılacağı üzere Orpheus dininde Hades'e giden ruhların ilk karşılaşacağı nehrin adı verilme de, bunun Lethe Nehri olduğu açıktır. Bu nehrin yanında duran servi ağacıysa ruhun karanlıkta ilk karşılaşacağı ışıktır. Ruh bu ışığa kanıp nehrin sularından unutkanlığı içecek ve daha yolun başındayken Hades'in sessiz derinliğinde yolunu şaşıracaktır. Kim olduğunu hatırlamadan, ne geçmişini ne de geleceğini bilmeden öyle kaygısızca dolaşarak duracaktır.⁸⁶ Servi ağacından yayılan ışığın albenisine kapılıp yanındaki sulardan içmeyen ve dümdüz yoluna devam eden ruhlar da Mnemosyne Nehri'ne ulaşacaklar ve onun sularını içtikleri anda da işkencelerinden kurtulup göksel âlemde kendileri için hazırlanan yerlere yerleşerek kutluluğun hazzına varacaklardır. Çünkü Mnemosyne'nin derinlerdeki anlamı "hafıza"dır. Hafıza sularının en önemli işlevi, yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere, topra-

⁸⁵ Graf & Johnston 2007: 6-7.

⁸⁶ Platon'da Lethe bir ova. Unutturan Nehir ise Ameles Nehri olarak geçer. Platon'un Lethe'ye Ameles adını vermesinin nedeni, *ameles* kelimesinin "kaygısızlık" anlamına gelmesidir, çünkü bu nehir içeni "kaygısız" kılar.

ğın ve göğün oğluna, yani ölümlü insana tanrısal soydan geldiğini ve aslında ölümsüzlükten pay alan bir varlık olduğunu yeniden hatırlatmaktadır. Bu suyun başında duran bekçilerin kimliği belirsiz olmakla birlikte, ölü ruhların ilk karşılaştıkları anda hiçbir şekilde korkmayacakları özelliklere sahip varlıklar oldukları anlaşılmaktadır; bunlar tıpkı Thebai'nin bekçisi sfenks gibi sadece "Kimsin, nesen, niçin buradasın?" türünde sorular soran ve adeta ruhun tanrısal kökenli olduğunu hatırlamasına yardımcı olan hafızanın bekçileri veya nöbetçileridir. Burada hafızanın sıradan Hades mitoslarına oranla kat kat daha fazla onurlandırıldığı açıktır. Çünkü buradaki hafıza insana ölümlülüğünü aşıp ölümsüz olma onurunu kazandırmaktadır. Orpheus dininde ölüm, yeni bir birey olarak doğmakla eşittir. Satırlarında "Aynı gün ölüp bir birey olmak, ah ne yüce bir mutluluk!"⁸⁷ diye yazan bir başka tablette bu düşünceye açıkça tanık olmaktadır.

Bu satırlarda asıl dikkat çekici nokta, hatırlama ve unutma arasındaki bağlantılarda suyun önemli bir rol üstlenmesidir. Hades'e giren Orpheus müridinin o karanlık patikada ilk hissettiği duygu susuzluktur, hem de öyle böyle değil, içini kavuracak kadar yoğun bir susuzluk. Bu, ölü ruhun tutkusunu deneme fırsatlarından biridir. Ruh, susuzluk dürtüsüyle ilk önüne çıkan pınardaki suyu içmemeli, susuzluğuna dayanabildiğince dayanmalı ve yoluna devam edip de ikinci pınara gelince durup onun sularını içmeli ve susuzluğunu öyle gidermelidir. Hades'le ilgili genel anlatımlarda ise ruhun son yolculuğunu da Lethe'nin suyundan içerek tamamladığı ve susuzluğunu gidererek yeniden ışığa kavuştuğu gözlemlenir. Bu sular buz gibidir ve ruhu serinletici bir özelliğe sahiptir. Ölü gömme törenlerinde mezara su serpilmesinin nedeni de ruhun ilk hissedeceği duyguya, yani susuzluğa çare sunmak, ruhu serinletmektir. Bundan başka suyun bir de arındırıcı bir görevi vardır. Mnemosyne'nin suyunu içen susuzluğunu giderirken arınır ve yeni bir birey olduğunun da ayırdına varır. Lethe'nin suyundan içen de susuzluğunu giderirken yine arınır ve yepyeni bir birey olmak üzere

87 26 a. b Pelinna: Pelinna'daki bir mezarda ele geçen ve İÖ 4. yüzyıla tarihlenen bir tablet. Bkz. Graf & Johnston 2007: 36-37.

yeni bir yolculuğa başlar. Lethe'den su içme, *amnēstia* (toplu olarak affedilme) anıdır. *Amnēstia*, önceki yaşamda yapılanların kefareti ödendiği için, yeni doğanların pirüpak doğumuna izin verildiği andır. Çünkü Lethe'nin yasası *amnēstia* (Lat. *perpetua oblivio*), yani genel af üzerine kurulur.

Yunan dininin bu iki önemli nehri, antikçağ edebiyatında çok tanınan ve adeta tanrı yerine konan mimar Trophonios'un Lebadeia'daki mağarasının girişinde de karşımıza çıkar.⁸⁸ Bu mağara bir kehanet merkezidir ve öte dünyanın yeryüzündeki simgesidir. Mağaraya kehanet danışmaya gelenler birkaç gün mağara dışındaki tapınakta kalırlar ve burada arınarak kehanet almaya hazır halde gelirler. Buz gibi mağaraya girdiklerinde vücutları donmasın diye önce mağaranın girişindeki Herkyna Nehri'nde yıkanılırlar. Bu nehre hem Hatırlama'nın hem de Unutma'nın suları karışmıştır. Kehanet almaya gelen kişi bu suların her ikisinden de içer. Böylece önceki düşüncelerinin hepsini unutup yeni şeyler öğrenmeye hazır hale gelir. Ardından yaklaşık on üç yaşlarındaki iki çocuk eşliğinde mağaraya girer. Öte dünyanın yeryüzündeki temsili olan bu mağara bir girdabı andırır. Kehanet alındıktan sonra gerçeği öğrenmenin verdiği şokla sarsılacak olan bedenin ve titreme nöbetlerinin, görülecek sanrıların ve başka bir benliğe geçiş halinin adeta bir simgesidir.⁸⁹ Kehanet alacak kişi mağaraya girerken yanına birkaç çörek alır, önüne çıkacak olan hayaletlere, yılanlara bunları verip yoluna devam edebilsin diye. Sonunda tanrının bulunduğu sırlar odasına (*adyton*) gelir. Bu odanın çok dar bir girişi vardır. Kişi yere sırt üstü uzanır ve öylece beklemeye başlar, sonra aniden esen bir rüzgârla içeriye alınır. Kehaneti alıp dışarı çıktığında, öğrendiği gerçekler onun bir daha asla gülmemesine neden olur, birden suratı asılır. Yürüyecek hali, mecali kalmadığından tapınak mahallini ancak eş dostun kolunda terk eder. Bu yüzden halk arasında yüzünden düşen bin parça olan ve hiç gülmeyen insanlara "Trophonios'un mağarasından geliyor!" denir. Böyle bir deneyim yaşamışlardan biri olan Timarkhos, bu mağarada bir

⁸⁸ Pausanias, 9.37.3.

⁸⁹ Ustinova 2009: 91.

gün iki gece kalıp dışarı çıkar.⁹⁰ “Normal yaşamın çok ötesinde bir dünyaydı orası, uyanık mıydım, rüyada mıydım, doğrusu hiç anlamadım,” der ve şöyle devam eder: “Dikişler attı, ruhum serbest kaldı; okyanusun üstünden, pırıl pırıl parlayan adalar arasından süzüle süzüle uçtum. Çevremde olup bitenlerle ilgili bir şey hissetmiyordum, arkamdan bir ses bana ruhgöçünün gizemini açıkladı.”

İşte Platon’a göre bir insan, Lethe’nin sularını içip de unuttuğu ilk bilgileri *anamnēsis* yetisiyle bu şekilde açığa çıkarma yetkinliğine sahipse, kendi içinde *idealar* âleminin iyi ve doğru düzenine layık bir düzenleme, iyi ve doğru bir davranış modeli de yaratabilir. Her şeyden önce insan ruhunun eksikliğinin en önemli işareti olan aşırı heyecanlardan ve tutkulardan uzak durabilir ve sadece iyi, doğru, güzel, erdemli ve adaletli olana yönelebilir. Bu imkân onda doğuştan vardır ve insanın sadece kendisi için değil, toplumu için de iyiyi ve doğruyu tesis etmesini sağlayacak yetkinliktedir. Zaten Platon’un zihnindeki devlet modeli de, ahlak anlayışının bu her yerde genelgeçer ilkelerine dayandırılarak kurulmuştur. Bu yüzden Platon’un devlet ve toplum fikirleri kendi ahlak anlayışının açılması olduğu kadar, siyasal fikirlerinin de bir açıklamasıdır.

Demek ki Platon’un ahlakında insan içine dönüp ilk bilgilerini hatırladıkça iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan sağlıklı bir şekilde ayırt etmesini öğrenebilir ve bu şekilde ruhunu gitgide daha dengeli hale getirebilir. Çünkü insanın ruhunda iyi, doğru, cesaret, uyum, adalet gibi ahlaki değerlerin de bir özü mevcuttur. İnsana düşen, ruhunun akıllı kısmını diğer kısımlarına egemen kılıp gönlünün en derin köşelerinde gizlenen bu özü bulup çıkartmaktır, çünkü ancak akli çabayla insan sanılarından kurtulup doğru bilgiye ulaşır. Doğru bilgiyle erişilen her değer de evrensel değer olur, başka deyişle herkes için genelgeçer ve değişmez bir değer haline gelir. Ayrıca doğru bilgiden çıkan her eylem ahlak açısından da doğru olur ve insanı mutluluğa erdirdir. Zaten Platon için de esas olan, doğru bilgiyi ölçüt alarak bu evrensel anlamda iyi, doğru ve insanı mutlu kılan değerleri ve evrensel davranış modellerini belirlemek ve bunların herkesçe kabul edilebilir özelliklerini açıkça gösterebilmektir.

90 Plutarkhos, *Peri tou Sōkratous Daimoniou*, 590b-592f.

3. Platon'da Devlet

Platon'un insanın mutlu olmasına yönelik ahlak öğretisinin ana hedefi, evrensel değerleri ve bu değerleri açığa çıkaracak davranışları belirlemektir. Bu evrensel arayış, bu öğretinin siyasal bir içerik kazanmasına neden olur. Dolayısıyla Platon'un tüm öğretisi gerek ahlaki gerekse siyasal yanıyla birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Çünkü insanın ruhunu toplumun ruhundan (maneviyatından) ayırmak imkânsızdır. İnsan kendi ruhundaki karmaşaya çekidüzen verirken, yani dengesini sağlarken doğal olarak ait olduğu toplumun karmaşasını da bir şekilde düzene oturtmaya, dengelemeye çabalar.⁹¹ Aynı şey toplum açısından bakıldığında da geçerlidir. Başka deyişle karmaşık bir toplum, ruhların da karmaşık olmasına yol açar. Bu yüzden toplum her an dirlik ve düzenliğini korumalıdır ki, bireyler de düzensizlikten kurtulsun. Buna göre iyi ve mutlu bir insan, aynı zamanda iyi ve mutlu bir vatandaşdır. Demek ki Platon'a göre birey ve toplum birbirinden ayrı düşünülemez.⁹² Bu nedenle Platon kendisinden önceki Sokratesçi okulların bireyi toplumdan soyutlayan ve ona kendi kendine yetmeyi öğrenmesini ve sadece kendi mutluluğu için çaba sarf etmesini öğütleyen bireyci görüşlerinden ayrılır. Platon'a göre "toplumlar ve toplumlardaki iş bölümleri insanın kendi kendine yeten bir varlık olmaması ve başka insanlarla karşılıklı yardımlaşarak yaşamak zorunluluğunu hissetmesi sonucunda" doğmuştur, bu yüzden de toplumsal ahlak her zaman ön planda tutulmalıdır. Onun için "insanın kendi mutluluğu, aynı zamanda toplumun da mutluluğu" demektir. Bir insanın ruhunda hissedebileceği en büyük mutluluksa, bütün vatandaşlarının aynı mutluluktan pay aldığı bir devletle mümkündür.

Platon birey ile toplum maneviyatının ayrılmazlığı fikrini özellikle *Politeia* (Devlet) ve *Nomoi* (Kanunlar) adlı eserlerinde mercek altına alır. Onun devleti bir nevi kendi zihninde çizdiği bir ütopyadır (*utopia*). Bu devlet (Kallipolis) ana hatlarıyla Yunan'ın geleneksel *polisine*⁹³ benzer, ama nüfus bakımından daha az sayıda insan-

91 Platon, *Politeia*, 2.368d.

92 Ağaoğulları 1994: 196-197

93 Kent ya da site devleti.

dan oluşur ve sınırları daha dardır. Platon devletinin ideal yönetim biçimi de bilgelerin başta olduğu bir model üzerine kuruludur; ya tek bir bilgenin yönetiminde monarşik bir devlet modelidir bu ya da bilgilerden oluşan bir azınlığın başta bulunduğu aristokratik bir devlet modeli.

Platon, insan ruhunu üç bölüme ayırdığı gibi, devletini de üç bölüme ayırarak inceler. Üstelik bu üç bölümlü, yani üç sosyal sınıfa dayalı devletteki her bir bölüm de ruhun bölümlerine karşılık gelir.

İlk bölüm vatandaşlardan oluşur, yani tüccarlar, sanatçılar ve çiftçiler gibi üreten sınıftan. Vatandaşlar, aşağıda açıklanacak diğer iki sınıfa tabidir ve devletin yönetiminde olsun, savunulmasında olsun, eğitiminde olsun daha az etkindirler; yine de üretici sınıf olduklarından devletin ekonomisinde diğer sınıflardan çok daha büyük rol oynarlar.

İkinci bölüm koruyucular ya da askerlerden oluşur. Devlet yöneticilerini yetiştiren bir sınıftır bu. Görevi askeridir; devletin iç ve dış düşmanlarına karşı savunulmasından, sosyal ve politik düzenin kurulmasından ve kurulu düzenin korunmasından sorumludur. Bu yüzden bu sınıfta yetiştirilecek çocukları doğuracak ana babanın bile uygun çiftler olmasına dikkat edilmelidir. Bebekliklerinden itibaren iyi ve güçlü bir yurttaş olmaya aday olduklarından, bu sınıfın üyeleri olabilecek en mükemmel eğitimle yetiştirilmeli, özellikle edebiyat, müzik, askeri eğitim, matematik, felsefe ve metafizik gibi disiplinlerle donatılmalıdır. Bu sınıfın asla kendi malı mülkü olmamalı, sahip olunan her şey devlete ait olmalıdır, çünkü bu sağlanmadığında yönetici olacak insanın ruhu salt mal mülk edinme hırsıyla dolacağından, halka hizmet etmek yerine elde avuçta ne varsa kendine mal etmeye çalışacaktır, dolayısıyla iyi, doğru ve güzel olan yoldan sapıp koruyucu olmaktan çok saldırgan bir ruh haline sahip olacaktır. Kısacası bu sınıftaki kişilerin bütün refahları devlet tarafından sağlanmalı, zenginlik ya da yoksulluk gibi bir dertleri hiç olmamalıdır. Çünkü zenginlik, tembellik ve miskinlik doğurur; yoksulluk ise insanın ödevlerini hakkıyla yerine getirememesine neden olur.

Üçüncü bölüm bilgilerden oluşur, başka deyişle felsefe eğitimi alan ve her zaman aklın kılavuzluğunda hareket eden felsefeciler-

den. Bu sınıf diğer sınıfların, dolayısıyla devletin adeta aklıdır, göz-
züdür. Bu yüzden felsefeciler devletin başında her türlü yönetimden
sorumlu (*arkhōn*), yasa yapıcı ve en kritik kararları alan kişiler ola-
rak yer alırlar. Bundan başka diğer sosyal sınıfların eğitiminden de
sorumludurlar.

Görüldüğü gibi bu üç sosyal sınıf, kuramsal bağlamda ruhun
yetileriyle sıkı bir bağlantı içinde olduğundan, her biri bir erdeme
karşılık gelir:

- Üretici sınıf ya da vatandaşların erdemi, ölçülülüktür
(*sōphrosynē*).

- Koruyucuların ya da askerlerin erdemi, cesaret ya da yiğitliktir
(*andreia*).

- Felsefecilerin erdemi ise sağduyu ya da bilgeliktir (*phronēsis*
ya da *sophia*).¹⁴

Bu erdemlerin yanında Platon'un devletinde çok önem verdiği bir
başka erdem daha vardır ki, o da adaletin kendisidir (*dikaiosynē*).
Çünkü Platon'a göre adalet, bireylerin hem kendi aralarındaki hem
de toplumla aralarındaki dengeyi sağladığı gibi, sosyal sınıfların
hem kendi aralarındaki hem de toplumla aralarındaki dengeyi de
sağlar.¹⁴ Demek ki Platon'un devletinde siyasal yaşamı, yani kent
devletindeki (*polis*) yaşamı yöneten ve belirleyen, adaletin kendisi-
dir. Bu yüzden "adalet devletin *ideası*dır." Ancak adaletin sağlandığı
bir devletin vatandaşları güvenle bir arada yaşayıp karşılıklı alışve-
rişte bulunur. Adaletli bir toplumda aşırı tutkulara, ruhun dizginsiz
öfkelerine, kıskançlıklarına, korkularına, hazlarına, acılarına yer
yoktur. Toplumda adaleti sağlamakla görevli yargıcın yaşlı olması
tercih edilir; yaşamın bütün açmazlarıyla başa çıkmış, deneyimli, i-
yiye ve doğruyu kötü ve yanlıştan ayırmada usta, her insana hakkını
teslim etmesini bilen bir yaşlı. Mutlu yaşama giden yol, her şeyden
önce insanların haklarını korumak ve kimseye haksızlık etmemek-
ten geçer. Yöneticisi ve yargıcı birer adalet simgesi olan toplumun
vatandaşı da adil olur; şahsi yaşamında ve yaşadığı toplumda kendi
hakkına düşenle yetinmesini bilir. Hiçbir şeyin fazlasını istemez, ne
huygularında ne de davranışlarında aşırına kaçmaz; dolayısıyla ölçü-

¹⁴ Marias 1967: 55.

İşliğin en güçlü erdemlerden biri olduğunu hiç unutmadan yaşam sürer. Hem kendisinin hem de başkalarının toplumdaki yerini bilen vatandaşların oluşturduğu bir devlet de mutlu ve huzurlu olur. Bu, barışın kurulmasının ve sürdürülmesinin birinci şartıdır. Barış tesis etmekse bir devletin ve uyguladığı siyasetin en önemli sorumluluk alanıdır. Çünkü Platon'a göre özellikle siyaset, hem teorik hem de pratik anlamda bir erdemdir ve bu erdemin amacı devleti iyi, mutlu ve uyumlu kılmaktır. Buyurgan bir tutumu vardır siyasetin, ama bu buyurganlığının altında adaletin yerine getirilmesi esastır. Sorumlu olduğu birçok alan söz konusudur belki, ama en önemlisi savaş yapıp yapılmamasına karar verecek merci olmasıdır.⁹⁵

Platon'un devletinde, yukarıda da değinildiği üzere yöneticiler ve askerler arasında adeta komünist bir düzen söz konusudur.⁹⁶ Buna göre bu devlette özel mülkiyet diye bir şey yoktur; vatandaşların malı mülkü, hatta kadınları ve çocukları sadece devlete aittir ve devletin hizmetindedir.⁹⁷

Devlette özel mülkiyetin olmaması gerektiği fikri, Platon düşüncesinde kimsenin kendiliğinden, doğuştan getirdiği bir hakkının olmamasından kaynaklanır. Herkese devletten, devletin çıkarları ve çoğunluğun iyiliği doğrultusunda ne pay edilmişse, haktır. Vatandaşların kendi malı mülkü varsa, bu onlara devletin tanıdığı bir haktır sadece. Bu anlayış Yunan dünyasında bir kırılma noktasıdır. Çıkar ve toplumun ihtiyacı, maddi ve somut şeylermiş gibi gelse de, bunları belirleyen devlet *ideası* olduğundan, Platon'un adalet, hak ve hukuku *idea* temelinde akla uygun hale getirmesi, bize soyut, kavramsal bir zemin sunmaktadır. Bu kavramsal, soyut ve akılcı adalet anlayışı üzerine hiç kuşkusuz somut bir hak hukuk inşa edilmesi olanaksızdır. Çünkü bu anlayış, hem devleti kusursuzlaştırır (Lat. *societas perfecta*) hem de bu kusursuz devlete hizmet eden her şeyi doğru, adil ve haklı, hizmet etmeyi ise baştan sona zararlı kılar.⁹⁸

Bu devlette hem erkekler hem de kadınlar eğitim görür. Ama eğitim şekli değişiktir, çünkü her vatandaş kendi eğilim ve yetenekle-

95 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatön*, 34.40; Dillon (trans.) 2002: 47.

96 Özel mülkiyetin olmadığı ve bütün malların ortaklaşa kullanıldığı toplum düzeni.

97 Mariás 1967: 55.

98 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erçelik 2008: 33-34.

rine göre sınıflara ayrılır ve fazla yetenekli olmayanlara temel düzeyde, çok yetenekli olanlara ise yüksek düzeyde eğitim verilir. Bu eğitimde zihinsel eğitime olduğu kadar bedensel eğitime de önem verilir. Çünkü ruh ve beden arasındaki uyum bir insanın dengeli ve ölçülü bir doğaya sahip olması için çok önemlidir. Platon'un ideal insan tanımı, ruh ve beden bakımından hem güzel hem de iyi (*kalo-kagathia*) olmadır, yani dengeli, sağlıklı ve uyumlu olmadır.

Platon'a göre ideal devleti kuracak ve yönetecek olan, bilge kişinin kendisi ya da bir filozoftur veya yukarıda dediğimiz gibi bilgelere oluşan bir azınlık. Çünkü bir akıl varlığı olan filozof, gerçek varlığı bilen ve gerçek varlıktaki evrensel değerleri görebilen tek kişidir. Filozof aklını kullanarak *idealar* âlemindeki adalet *ideasına* vakıf olur ve bu kusursuz adaleti kendi toplumunda uygulamaya çalışır. Ama yazık ki başıbozuk devletlerde filozoflar ve bunların uğraş sahası olan felsefe devlet yönetimine layık görülmez. Platon'un bu konudaki görüşleri, bugün bile Batı felsefesinin siyaset alanında kaleme alınmış en büyük eserlerinden sayılan *Politeia* adlı diyalogunun 6. Kitabından şöyle özetlenebilir: Herhangi bir şeyi çabucak öğrenmek, öğrenileni unutmamak, olgunluğun, inceliğin, en önemlisi de her zaman doğrunun, iyinin ve güzelin peşinde koşup adaleti gözetmek felsefe eğitiminin kazançlarıdır. Ama bu tür bir eğitim herkesin harcı değildir. Bu tür bir eğitim alacak kişilerin her şeyden önce güçlü bir kavrayışı, sağlam bir belleği olması gerekir. Aynı zamanda üstün niteliklere sahip, incelikli, doğru, yiğit ve tok gözlü olmalıdır bu kişiler. İşte bir devlet ancak bu niteliklere sahip, yani felsefe eğitimi almış kişilere emanet edilebilir. Evet, doğrudur, kendini felsefeye verenler tuhaf insanlar olarak görülebilir. Hiçbir işe yaramaz oldukları da düşünülebilir ve buradan hareketle onların devlet gibi önemli bir yapının başına geçirilmesi gerektiği düşüncesi tepkilere yol açabilir.⁹⁹ Ama bu tür tepkiler tümüyle yanlış ve saplantılı düşüncelerin ürünüdür. Çünkü bir toplum filozoflarını kullanamıyorsa suç filozofların değil, toplumundur. İnsani uğraşların en iyisi olan felsefeye bu uğraşın tam tersi uğraşlarla haşır neşir olanların değer vermemesini de aslında yadırgamamak gerekir.

99 Platon, *Politeia*, 6.487b-d.

Bir gemi düşünelim; bu geminin de hali vakti yerinde, ama gözleri görmeyen, kulakları işitmeyen ve üstelik gemicilikten de bihaber bir sahibi olsun. Sonra bu geminin kaptanı olmaya çalışan bir dolu tayfa düşünelim. Kaptanlık sanatını bilmeyen ya da biliyorsa nereden bildiğini söyleyemeyen, hatta kaptanlık sanatı da neymiş diyen tayfalar olsun bunlar. Hepsinin tek isteği geminin dümenine geçmek. Bu yüzden geminin sahibine yalvarıp yakarıyorlar dümeni bana ver diye. Gemi sahibi birinden birine verecek olsa dümeni, bir diğeri onu gemiden apar topar atmaya ya da öldürmeye kadar vardırıyor işi. İlaçlarla, içkilerle uyuşturuyorlar onu ve gemide ne var ne yoksa çalıp çırpıyorlar. Tıka basa ne buldularsa yiyorlar, kafaları çekiyorlar. Gemiye de böyle ayıyaşlar nasıl yürütürse öyle yürütüyorlar. Bu arada gemi sahibini kandırıp dümeni ele geçiren kimseye de övgüler yağdırmaya başlıyorlar, alkışlıyorlar onu ve "Eşsiz kaptan! En büyük gemici!" diye avaz avaz bağırıyorlar. Ama gerçek bir kaptanın hava durumunu, mevsimleri, yıldızları, rüzgârları ve bir geminin yürütülmesi için bunlara benzer daha başka ne gerekiyorsa hepsini bilen kişi olması gerektiğini düşünmüyorlar bile.¹⁰⁰ İşte bir gemide böyle bir karmaşa yaşanıyorsa, o gemide gerçek kaptanın değeri anlaşılmaz. Ona ancak kaçık, işe yaramaz sıfatları yakıştırılır. Böyle bir gemiye benzeyen devlette filozofların durumu da gerçek kaptanın durumuna benzer. Gerçek kaptan onurludur, asla yalvarıp yakarak geminin başına geçmek istemez. Bilgisi ve görgüsüyle bu işi yapmak ister. Bu yüzden gidip de bir gemi sahibinin kapısını çalmaz, aksine gemi sahibinin onun kapısını çalmasını bekler; çünkü doktor hastanın değil, hasta doktorun kapısını çalar.¹⁰¹

Görüldüğü gibi Platon devleti bir gemiye, filozofu da onun kaptanına benzetirken aslında içten içe İÖ 5. yüzyıl sonu ile 4. yüzyıl başlarındaki Yunan toplumunun siyasal yaşamındaki çalkantıları, kararsızlıkları ve tutarsızlıkları sergilemekte ve toplumunun iyileştirilmesine yönelik fikirlerini sunarken filozofça tutumunun yanı sıra konuya bir edebiyatçı, bir eğitimci, bir sosyolog, bir devlet adamı, hatta belki de daha çok bir Atinalı aristokrat edasıyla yaklaşmaktadır.

100 Platon, *Politeia*, 6.488a-e.

101 Platon, *Politeia*, 6.489a-e.

Platon'un filozof-kral yönetimindeki bir devleti diğer devlet modellerinden üstün tutmasının nedeni, her şeyden önce felsefeye ve filozofa verdiği payede gizlidir. Ona göre en soylu, en adaletli ruh bir filozofun ruhudur, çünkü erdemden en büyük payı alan ruhtur bu. Erdemse (*aretē*), tanrısal olduğu için en kusursuz ve en mükemmel ruh durumudur. İnsanın hem düşüncelerini hem de davranışlarını incelikli, ahenkli, sağlam ve adil kılar. İnsanın hem kendisiyle hem de başkalarıyla barışık olmasını sağlar. Erdemli ruhun kavrayışı yüksek, cesareti üstün ve kendine hâkimiyeti olağanüstüdür. Erdemli bir ruhta ruhun üç bölümü de birbiriyle bağdaşır, aralarında hiçbir kopukluk yoktur. Akli yan, olması gerektiği gibi bilgelikle, heyecanlarla ilgili yan cesaret ve yiğitlikle, şehvani yan da kendine hâkimiyetle donanımlıdır.¹⁰² Bilgelik iyi ve kötü olanla iyi ve kötü olmayanın bilgisidir. Cesaret ya da yiğitlik de yasaların emrettiğinden ayrılmayarak kaçınılması ya da kaçınılmaması gereken şeyler hakkında hüküm verebilme ve bu hükme uygun davranabilme yetkinliğidir.¹⁰³ Aslında sağduyuyla doğrudan bağlantılıdır, çünkü kaçınılmaması gereken, yani iyi olanın bilgisi ve kaçınılması gereken, yani kötü olanın bilgisi sağduyunun kendisidir. Görüldüğü gibi cesaret, kör bir cesaret, cüretkârlık, kahramanlık gösterisi, gözü peklik ya da gözü karalık değildir. Kendi kendini kontrol etme ise, arzular ve dürtüler ile yönetici öge, yani akıl arasındaki ilişkideki düzeni kavrayabilme yetisidir. Kısacası bedenın isteklerinin ruhun akıl yanıyla dizginlenmesini başarabilmedir. Bu üç yetinin ya da yetkinliğin birbiriyle uyumlu olmasını sağlayansa adaletin kendisidir. Adalet bu üç ögenin kendi işlevlerini uygun şekilde yerine getirmesinde en belirleyici unsurdur. Çünkü adil bir insan gerektiğinde bilge, gerektiğinde cesur, gerektiğinde de kendine hâkim olabilen insandır.¹⁰⁴ İşte bir filozof, ruhunda bu erdemleri birbirine örneyi başaran ve mutluluğun, huzurun ve refahın mutlak anlamını bilen tek kişidir. Çünkü o, bilgelik çabası anlamına gelen felsefenin eğitimini görmüş kişidir. Felsefe, ruhu bedenden ayırıp hür kılabilmek ve onu zihinle

102 Alkinous, *Epitomē tōn Platonos Dogmatōn*, 29.15-25; Dillon (trans.) 2002: 38.

103 Alkinous, *Epitome tōn Platonos Dogmatōn*, 29.35; Dillon (trans.) 2002: 39.

104 Alkinous, *Epitome tōn Platonos Dogmatōn*, 29.45; Dillon (trans.) 2002: 39.

kavranabilene ya da doğru olana döndürme çabasıdır.¹⁰⁵ Filozof ise kendisini düşünülebilir olana, yani öz varlığa götürecek olan bütün öğrenim dallarına doğal olarak yatkın bir ruha sahip kişidir. Öz varlık her türlü yanılgıdan, hatadan ve değişimden arınmış olduğundan, filozofun da doğasında yanılgıya ya da değişimlere yer yoktur. Filozof hakikate âşık kişidir, bu yüzden yanlışlığa tahammülü yoktur. Doğası ölçülülük üzerine inşa edilmiştir, bu yüzden ruhundaki tüm dürtülere ve tutkulara kendini aklıyla kapatmasını bilir. Her şeyden önce tüm benliğini hakikatin öğrenilmesine adanmış, dolayısıyla tüm arzularını hakikatin bulunduğu yöne çevirdiği için bedeninden gelebilecek herhangi bir dürtü onun hakikat aşkıyla dolu ruhunu yolundan edemez; bütün duyularını, kendisini yoldan çıkaracak hazlara ve zevklere kapamasını kelimenin tam anlamıyla bilir.¹⁰⁶ Filozofun zihni hürdür, hem de tanrısal olanı dünyevi olandan ayırt etmesini bilecek kadar. Ayrıca onda doğal bir adalet duygusu vardır, hem de kendisini hakikate, özgürlüğe ve ölçülülüğe ulaştırabilecek kadar. Her an öğrenmeye yatkındır, hafızası da çok geniştir;¹⁰⁷ öğrendiğini hafızasının derinlerine yerleştirip gerektiğinde hepsini bir anda ortaya çıkarabilecek yetidedir. Ondaki bu doğal armağanlar, uygun bir eğitimle bulunduğu ve bu eğitimin besleyici damarlarından beslendiğinde erdem bakımından mükemmel olur. Ama tam tersi bu doğal yatkınlıklar ihmal edildiğinde, en büyük kötülüklerin de habercisi haline gelir.¹⁰⁸

Platon bu noktada filozofu bir sofistten tamamen ayrı bir bakış açısıyla değerlendirdiğini de ortaya koyar. Ona göre sofist gençlerin kendini kiralamasına izin veren ve soylu olmadığı halde soyluymuş gibi davranan kimsedir. Bir filozofun işi varlıkla, varolan şeylerle olduğu halde, bir sofistin işi varolmayanla, yani hiçlikle ilgilidir. Varolmayan ise varolanın her anlamda zıddıdır.¹⁰⁹

Platon *Politeia*'sında ancak başında bir filozof olan ve vatandaşlarının bütün ihtiyaçlarının karşılandığı bir toplumda mutluluktan

105 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatōn*, 1.5; Dillon (trans.) 2002: 3.

106 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatōn*, 1.15; Dillon (trans.) 2002: 3.

107 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatōn*, 1.20; Dillon (trans.) 2002: 3.

108 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatōn*, 1.25; Dillon (trans.) 2002: 3.

109 Alkinous, *Epitome tön Platonos Dogmatōn*, 35.15; Dillon (trans.) 2002: 46.

söz edilebileceğini söylerken kendisine yanlış gelen devlet biçimlerini de açıklamadan geçmek istemez:

1. Asker Devleti: Platon'a göre askerlerin egemen olduğu bir düzeni benimseyen devlette her şeyin başında savaş ve savaşmak gelir, sonra da şan, şöhret ve onur elde etme hırsı. Dolayısıyla böyle bir devletin yöneticileri ve vatandaşları diğer bütün değerlerden rahatlıkla vazgeçmeye her an hazır ve nazırdır.

2. Plutokrasi: Zenginlik ve para hırsının ön plana alındığı, diğer bütün değerlerin bir yana terk edildiği böyle bir devlet modelinde, her şey paranın etrafında dönmeye başlar. Bunun sonucunda toplum servetine servet katma isteğiyle dolu, sürekli birbirlerini kıskanan ve birbirlerinden nefret eden insanlar yığını haline gelir.

3. Demokrasi: Halk meclisinin aldığı kararlarla yönetilen bu tür bir devlet, halkın sürekli değişen fikirleri ve kararları neticesinde her an büyük sarsıntılar geçirmeye mahkûmdur. Platon demokrasiyle idare edilen Atina'nın böyle bir yönetim biçimini benimsemiş olmakla ne büyük zararlara uğradığının, ne büyük kayıplar verdiğinin farkındadır. Bunun en büyük örneği de hocası Sokrates'in haksız mahkûmiyeti ve infazıdır. Böyle bir düzende ikna etme kabiliyetleri sonsuz olan demagoglar, yani laf cambazları insanların telaşlı, düşüncesiz ve tutkulu ruh hallerini bir araç olarak kullanıp toplumu istedikleri yöne rahatlıkla çevirebilirler. Dolayısıyla aklın değil de, heyecanların hâkim olduğu böyle bir yerde, ne insanlar sağlıklı olur ne de devletin kendisi.

4. Tiranlık: Başta zorba bir hükümdarın bulunduğu bu devlet düzeni halkının hem zihnini hem de bedenini köleleştireceğinden en kötü devlet modelidir.

Platon'un kendisine uygun gelmeyen ve hastalıklı olarak değerlendirdiği¹¹⁰ devlet modellerinin özellikleri incelendiğinde, kendisine uygun gelen devlet modelinin özellikleri de kendiliğinden anlaşılmış olur. Her şeyden önce savaştan arınmış bir toplum düşüncesi hâkimdir onun zihninde; ikincisi servete önem vermeyen ve bu konudaki hırslarına yenilmeyen yöneticilerin ve vatandaşların bulunduğu bir toplumdur onun zihnindeki; üçüncüsü aklıyla değil, duygularıyla hareket eden halkın kararlarının ön planda tutulmadığı

¹¹⁰ Alkinous, *Epitomé tōn Platonos Dogmatōn*, 34.35-40; Dillon (trans.) 2002: 46.

bir düzenin hâkimiyeti vardır düşünde; dördüncüsü zorba hükümdarların insanları ezdiği bir düzen yerine kesinlikle adaletin anlamını bilen ve her türlü düşüncesinde ve davranışında adil davranan yöneticilerin başta olduğu bir devlet süsler hayallerini. Bu yüzden filozoftur onun hayal yöneticisi, iyi olanın tek gözetmeni. Bu yüzden filozoflar başa geçmedikçe ya da baştakiler filozof olmadıkça kötülüklerden arınmış bir devletin gerçekleşmesi imkânsızdır.¹¹¹

Görüldüğü gibi Platon'un zihnindeki devlet modeli, adeta *idealar* dünyasının gölgeler dünyasıyla birebir kavuştuğu bir devlet modelidir, yani her şeyin ilk örneğinin, ilk ve kusursuz modelinin madde âleminde apaçık görünür kılındığı bir devlet; İyi'nin, Güzel'in, Doğru'nun ve Adalet'in, kısacası Öz Varlık'ın dünyaya inip onu baştan sona iyi, güzel, doğru ve adaletli kıldığı bir devlet. Bütün vatandaşların yöneticilerinden memnun olduğu, uyguladıkları siyasetin meyvelerini teker teker derdiği bir toplum şüphesiz bir idealdir. Ama bu ideale yaklaşma ihtimali hiç yok da değildir. Çünkü insanlar doğuştan itibaren bu ideali yakalayacak şekilde bir eğitim alırlarsa ve aldıkları bu eğitimin hakkını verip toplumda kendilerinden istenen görevleri istenildiği şekilde yerine getirirlerse, böyle bir devlete sahip olmak işten bile değildir. Vatandaşlara gereken eğitimi vermekse toplumun üst sınıflarının işidir. Bu yüzden bu sınıfa dahil olanların yüksek bir eğitimle yetiştirilmeleri ve içlerinden çıkaracakları bilgeleri hem ruhen hem de bedenen mükemmel yetilerle donatmaları gerekir. Bu tür bir eğitimle donanımlı zihinler başa geçtiğinde bir devletin *ideası* olan adalet, toplumun her kademesinde, ardından da tek tek insanlarda kendisini hissettireceğinden, kimsenin kimseye karşı bir hıncı kalmaz; düşüncede olan iyi, davranışlara da yansır ve sonuçta bir devletten beklenen en önemli sorumluluk da yerine getirilmiş olur, yani insanlar hem ruhlarında hem de dış dünyalarında mutlu ve refah içinde bir yaşam olanağı bulur, hem kendilerinin hem de diğer insanların güvenliğini her şeyin önünde tutar, ne kendileri kendilerinin düşmanı kesilir ne de dış düşmanların onları ele geçirmesine izin verir, en önemlisi de yarının kaygısını duymadan bugünü doya doya yaşayabilir.

111 Alkinous, *Epitomē tōn Platonos Dogmatōn*, 34.25; Dillon (trans.) 2002: 46.

4. Bir Öğrenme Aracı Olarak Mitoslar

Daha önce *Kanatlı Ruh* ve *Mağara Benzetmesi* örneklerinde de tanık olduğumuz üzere, Platon'un diyaloglarında *logosu* mitosla öreerek açıklamaya çalışmasının başlıca nedeni, felsefi kavramların ve öğretilerin mitoslar aracılığıyla daha rahat anlamlandırılabilmesine ve felsefi savların daha sağlam bir zemine oturtulabileceğine olan inancıdır.¹¹² Bu yüzden özellikle sıra dışı bir anlatım tarzı gerektiren her yerde, örneğin olağanüstü gibi görünen bir fikri ya da gerçek dışıymış gibi gelen bir düzeni anlatırken ya kendi kendine bir mitos yaratma yolunu seçer Platon ya da Yunan'ın geleneksel mitoslarını yardımına çağırır; adalet ve adaletsizlik kavramlarının çözümlenmesinde etkin olacağına inandığı *Er Mitosu* bu yöntemin en iyi örneklerinden biridir.

Politeia adlı yapıtın 10. Kitabında (614b-621d) yer alan bu mitos, Er adındaki Pamphyliyalı¹¹³ bir yiğidin yeraltı dünyasında yaşadıklarıyla ilgilidir ve öte dünyadaki "son yargılanma sahnesi" üzerine kurgulanmıştır. Platon, Sokrates ile Glaukon arasında geçen bir konuşmada aktarılmış izlenimi verdiği bu mitosla öte dünya ile ilgili zihninden geçenleri ve bu dünyadan öte dünyaya göç eden ruhların (*psykhai*) yargılandığı mekânın gizlerini açıklar gibidir.

Hikâyenin kahramanı Er tanrılar tarafından seçilmiş bir savaşçıdır. Görevi, yaşam sonrasında olup bitenlere ilk elden tanık olmak, her olayı tüm ayrıntılarıyla gözlemlemek ve sonra dünyaya gelip bunları insanlara teker teker anlatmak ya da bir tür ders vermektir.¹¹⁴

Bu hikâyenin özeti şöyledir: Armenios'un oğlu Pamphyliyalı Er bir savaş sırasında cephede yaşamını yitirir. On gün sonra bulunduğu bedenin hiç bozulmadan öylece kaldığı görülür. Hemen evine taşınır ve cenaze töreni için gerekli hazırlıklara başlanır. Ama on ikinci gün tam odun yığınının üzerinde yakılacağı sırada Er birden

112 Reynolds & Tracy 1990: 95-121. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. J. A. Stewart (1905). *The Myths of Plato*, London: Macmillan and Co.; C. Partenie (ed.) (2004). *Plato. Selected Myths*, Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.

113 Pamphyliya: Küçük Asya'nın güneyinde yer alan ve Lykia ile Kilikia arasında kalan bölge.

114 Bu hikâyenin ayrıntıları için bkz. Ç. Dürüşken (Baskıda). *Antikçağda Ölüler Ülkesi*, İstanbul: Homer Yayınevi.

dirilir ve ölüm sonrasında yaşadıklarını bir bir anlatmaya başlar: Öldüğü anda canı bedeninden ayrılmış ve başka ruhlarla birlikte gizemli bir mekâna varmıştır. Bu mekânda dört geçit (*khasmata*) vardır; bu geçitlerin ikisi yerde yan yanadır, diğer ikisiyse bunların tam karşısına gelecek şekilde gökyüzündedir. Geçitlerin ortasında ölenlerin ruhlarını yargılamakla görevli yargıçlar oturmaktadır. Yargı sonucunda suçsuz bulunan ruhlar sağ taraftan gökyüzüne gönderilmektedir; suçlu bulunup hüküm giyen ruhlar ise sırtlarına işledikleri suçun ne olduğunu belirten bir yafta yapıştırılarak sol taraftan aşağı inen yola sokulmaktadır.

Er yargıçların huzuruna geldiğinde, tanrısal bir kararla kendisine haberci görevi bahşedildiğini öğrenir; öğrenir öğrenmez de bulunduğu mekânı iyice seyretmesi ve gördüklerini dönüp insanlara anlatması buyrulur. Bunun üzerine Er etrafına çok daha dikkatli bir şekilde bakmaya, gördüğü her şeyi en ince ayrıntısına kadar zihnine yazmaya başlar. Yargılanan ruhların bazılarının gökteki geçitten, bazılarının da yerdeki geçitten çıkıp gittiğine tanık olur o sıra. Gökteki geçitten geçen ruhlar bir ışık seli halinde aşağı akarken, yerdeki geçitten gelenler kir pas içinde, perişan bir haldedir. Uzun bir yolculuk geçirmiş olan bu ruhların hepsi bir çayırdaki (*eis ton leimōna*) toplanır. Birbirini tanıyan ruhlar önce selamlaşır, sonra yerden gelenler gökten, gökten gelenler de yerden haber almaya çalışır.¹¹⁵ Yeraltında işkence çeken ruhlar bin yıl süreyle katlandıkları acıları yana yakıla, ağlaya sızlaya birbirlerine anlatır; gökten inenlerse orada gördükleri ve tattıkları sonsuz güzellikleri öve öve bitiremez. Yaşarken işlenen kusurların ve yapılan kötülüklerin cezası teker teker ve yeraltında kat kat ödenmektedir. Özellikle devletine ve ordusuna ihanet edenlerin, insanların başına felaketler getirenlerin cezası çok ağırdır. Ama tanrılara, ana babaya saygısızlık etmenin, adam öldürmenin cezası hepsinden ağırdır. Buna karşılık yaşadığı dünyada iyilik yapmayı seçmiş insanların ödülüyse hem yaşamda hem de ölümden çekilen tüm acıları unutturacak değerdedir.

Bir ara Er yanında duran bir adama Büyük Ardiaios'un nerede olduğunun sorulduğunu işitir. Ardiaios, bin yıl kadar önce

¹¹⁵ Platon, *Politeia*, 10.614a-615a.

Pamphylia'da korku estiren zorba bir tirandır ve babası ile ağabeyi- ni öldürmüştür. Kendisine soru sorulan adam cevaben Ardiaios'un yaşarken yaptığı nice kötülük yüzünden bu çayıra asla gelemeyeceğini söyler. Çünkü Ardiaios ve onun gibi başka zorbalar yargılanmış ve cezalarını da gerektiği şekilde çekmişlerdir, ama tam geçitten çıkmak üzerelerken son anda kapılar üstlerine kapanmış ve sonsuza kadar içeride kalmaya mahkûm edilmişler, yani çayırdaki toplanma hakkını elde edememişlerdir. Bunun üzerine Er bakışlarını geçitlere çevirir ve sahiden de Ardiaios gibi haydutların ya da cezasını tam doldurmayanların çıkışa tam yaklaştıkları sırada geçitlerin homur homur homurdandığına ve büyük bir gürültüyle birbirine geçtiğine şahit olur; ardından da nöbetçilerin gelip onları bellerinden yakaladıkları gibi gerisingeri götürdüklerine. İşte Ardiaios ve yanındaki haydutlar da böyle geri götürülmüş, ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, yer yer derileri yüzülmüş ve bir yolun kenarına sürüklenip öylece bırakılmışlardır;¹¹⁶ gelen geçen bu adamların neden bu hale düştüklerini görsün de ibret alsın diye. Sonra bunlar yeniden yoldan toplanmışlar ve Tartaros'un¹¹⁷ en derinlerine fırlatılıp atılmışlardır. Er buradan şu dersi çıkarmıştır: Yeraltında bir insanın başına gelebilecek en kötü durum, ruhunun cezasını çektikten sonra çayıra gideceği geçide geldiği anda geçitlerin birden kapanması ve içeride bin türlü işkenceye maruz kalması, bu da yetmiyormuş gibi sonsuza değin Tartaros'ta acı çekmeye mahkûm edilmesidir. Bu yüzden Er, görevli olduğunu bilmesine rağmen geçide geldiğinde için için büyük bir korku duyar, acaba geçitten geçebilecek mi diye. Ama hiçbir zorluk yaşamadan geçitten geçtiğini görünce şöyle rahat bir soluk alır, ferahlar.

Geçitten geçen ruhlar küme küme çayırdaki toplanırlar ve yedi gün orada kalırlar; sekizinci gün geldiğinde yeniden bir araya gelip başka bir gizeme doğru yola çıkarlar. Tam dört günlük bir yolculuğun ardından gökyüzüyle yeryüzü arasında gökkuşağından çok daha parlak ve çok daha saf bir ışığın süzüldüğü bir mekâna gelirler. Bir gün daha yürüyüp bu ışığın yanına varırlar. Yanına yaklaştıkların-

116 Platon, *Politeia*, 10.615a-616a.

117 Öte dünyanın işkence mekânı.

da ışığın ortasında gökyüzüne gerili zincirler olduğunu görürler. Bu ışık göğün kemeridir ve devinmekte olan bütün çatıyı bir arada tutmaktadır. Zincirlerin uçlarında Kader'in tekerleğini döndüren kirmen¹¹⁸ asılıdır. Çelikten yapılmış bu kirmen bütün küreleri yörelerinde döndürmektedir. Hem çelikten hem de başka maddelerden yapılmış bir de ağırşakı vardır kirmenin.¹¹⁹ Ağırşak hep bildiğimiz ağırşaktır; ama oldukça büyük, içi boş ve çukurdur. gitgide daha da küçülen sekiz ağırşak daha yerleşmiştir o çukura; iç içe geçmiş kutucuklar gibidir adeta. Üstten bakıldığında çember çember görünmektedir bu ağırşakların kenarları¹²⁰ ve sanki hepsi tek bir gövde gibidir. En dışta yer alan birinci ağırşakın kenarı diğerlerine göre çok geniş bir çember halindedir. Bunu altıncı ağırşak izler. Üçüncü sırada dördüncü ağırşak yer alır. Sekizinci ağırşak dördüncü sırada, yedinci ağırşak beşinci sırada, beşinci ağırşak altıncı sırada, üçüncü ağırşak yedinci sırada, ikinci ağırşak ise sekizinci sırada yer alır.¹²¹ Dıştaki en geniş ağırşak pırıl pırıl ışıldar. Yedinci ağırşakın da rengi çok parlaktır. Sekizinci ağırşak rengini yedinciden alır. İkinci ve üçüncü ağırşakın rengi sarıya çalar, üçüncüsü bembeyazdır, dördüncüsü kırmızımsıdır, altıncısıysa beyazımsıdır. Bu koca gövde bütün olarak hep aynı hareketle dönüp durur. Ama bu gövdenin içinde yer alan yedi çember, bütünün hareketine ters yönde ve yavaş yavaş dönmektedir.¹²² Bu yüzden de çemberlerin sırası birbirinin içine geçmiş gibi görünmektedir.

Kader dizinin üstünde döndürür bu kirmeni; üstte, her çemberin kenarında bir Siren¹²³ oturmuştur; çemberle birlikte onlar da dönmektedir. Dönerken de her biri tek bir ses çıkarır, tek bir nota söyler;

118 Elde yün eğirmeye yarayan tahtadan yapılmış araç.

119 Yün veya iplik eğrilen kirmeni ağırlaştırmak için alt ucuna geçirilen yarım küre biçiminde, ortası delik ağaç veya kemik parça (TDK).

120 Burnet, Platon'un Pythagorasçı çizgiler taşıyan bu tanımını yorumlar ve onun küreler yerine birbirinin içine geçmiş, ortak merkezli ağırşakların kenarlarından söz ettiğini belirtir. Bkz. Burnet, 1920: 216.

121 Platon, *Politeia*, 10.616a-617a.

122 Aitios (2.16.3), gezegenlerin yörüngelerinde batıdan doğuya doğru döndüklerini ileri süren kişinin Alkmaion (96) olduğunu vurgular. Bkz. Burnet 1920: 123.

123 Yunan söylence dünyasında, söyledikleri tatlı ezgilerle adalarının yakınlarından geçen gemicileri büyüleyip yok ettikleriyle ilgili pek çok hikâyeye konu olan su perileri.



Moiralar

Johann Gottfried Schadow, *The three Moirai*. Relief, Old National Gallery, Berlin.

sonra bütün bu sesler birleşip ahenkli bir ezgiye dönüşüverir.¹²⁴ Si-renlerin yanı sıra Zeus ile Kader'in (Ananke)¹²⁵ kızları olarak bilinen üç kız da birbirine eşit aralıklarla yerleşmiştir çemberlere. Bunlar Yunan'ın ünlü Kader tanrıçalarıdır (Moiralar) ve her biri kendi taktında oturmaktadır. Bembeyaz giysiler vardır üzerlerinde, başlarına da kurdeleler takmışlardır. Yunan mitoslarında da hep beyaz giysileriyle anılır bu tanrıçalar ve her ölümünün doğumundan ölümüne kadar olan yaşamını denetleme hakkına sahip olarak betimlenirler.¹²⁶ Bu tanrıçalardan Klotho (Eğiren), insanın yaşam ipliğini kirmene geçirip döndürmeye başlayandır.¹²⁷ Lakhesis (Pay Dağıtan,

124 Gök cisimlerinin devinimlerinden çıkan görkemli sestən söz edilmektedir. Bkz. Aristoteles, *Peri Ouranou*, 2.290b12 vd.

125 Ananke (Kader, Zorunluluk): Yunan mitolojisinde, kader tanrıçaları Moirai (Lat. Parcae, Fatae) ve Adreastaia'nın (Kaçınılmaz Olan) annesi olarak betimlenir.

126 Hesiodos, *Theogonia*, 218-219, 904-906.

127 Lat. Nona (Dokuzuncu): Hamileliğin dokuzuncu ayının tanrıçası olarak bilinir.

Kuralları Çeken), çubuğuyla yaşam ipliğini ölçüp biçendir.¹²⁸ Atropos ya da Aisa (Değiştirilemez Olan) ise yaşam ipliğini kesen, başka deyişle ölüm anını ve biçimini belirleyendir.¹²⁹

Er bu tanrıçaların Sirenlerin ezgisine eşlik ettiğini görür. Lakheisis geçmişte olanları terennüm etmektedir, Klotho bugün olmakta olanları, Atropos ise gelecekte olacakları. Klotho ara sıra sağ eliyle hafifçe dokunup kirmenin dıştaki çemberinin çevrilmesine yardımcı olmaktadır; aynı şekilde Atropos sol eliyle içteki çemberlerin, Lakheisis de her iki eliyle hem dıştaki hem de içteki çemberlerin dönmesine.

Er ve diğer ruhlar ışığa gelir gelmez doğruca Kader'in bakire kızı, insanlara kaderlerini dağıtan Lakheisis'in huzuruna çıkarılır. Bir rahip yaklaşır yanlarına ve hepsini bir sıraya dizer, sonra Lakheisis'in kucağından kuralları ve yaşam modellerini alır. Ardından yüksekçe bir kürsüye çıkar ve ruhlara yeni bir yaşama adım atmakta olduklarını bildirerek Lakheisis'in buyruğuna kulak vermelerini söyler. Kura çekme anında ruhlara hiçbir tanrı müdahale etmez, ruhlar yeni kaderlerini veya yaşamlarını belirlemede özgürdür. Başka deyişle her ruh "koruyucu ruhunu" (*daimōn*)¹³⁰ kendisi seçer. Kurayı ilk çekense, mutlak olarak bağlanacağı yeni yaşamını ilk seçme hakkına sahip olur.

Rahip bunları söyledikten sonra ruhların arasına kura sayılarını atar. Her bir ruh yanına düşen sayıyı alır ve yaşam seçme sırasını öğrenir. Bir tek Er'in ruhu bunu alamaz, çünkü o daha ölmemiştir. Ardından rahip ruhların önüne yaşam örneklerini (*ta tōn biōn paradeigmata*) serer.¹³¹ Yaşam örneklerinin sayısı onları seçecek olan ruhların sayısından fazladır. Her insanın, her tür hayvanın yaşamından örneklerdir bunlar. Aralarında kıtlıkla, sürgünle ya da dilencilikle sonlanacak olan zorbaların yaşamlarından tutun da bedensel güçleriyle, yüz güzellikleriyle ünlenecek insanların yaşamlarına, atalarının soylu doğumlarıyla gururlanacak ve erdemleriyle saygınlık kazanacak insanların yaşamlarına ya da tam tersi saygınlığını tamamen yitirecek insanların yaşamlarına kadar her tür yaşamı görmek mümkündür.

128 Lat. Decima (Onuncu).

129 Lat. Morta (Ölüm).

130 Platon'un Pythagorasçı öğretiden miras aldığı "koruyucu ruh" terimi, Homeros'un "yaşam soluğu" ya da "yaşam kaynağı" dediği *psykhē*yle aynı anlamı taşır.

131 Platon, *Politeia*, 10.617a-618a.

Sokrates bir ara *Er Mitosu*'nu yarıda keser ve kendi görüşlerini açıklamaya girişir. Ona göre insan yaşamı için en zor olan, önüne serilen bunca yaşam örneğinden birini seçmektir. İnsan, madde âleminin bütün değerlerinden yaşarken sıyrılmasını bilmeli ve tüm dikkatini ileride yaşayacağı bu seçim anına vermelidir. Kendisi için iyi olan yaşamı kötüsünden ayırt edebilmeyi öğretecek bir kişi buldu mu da onun peşi sıra gitmeli ve ondan yardım alarak bu dünyada zorbalığa, belaya bulaşmak yerine, ruhunun mutluluğunu sağlayacak ölçülü yaşam biçimlerini seçmede ustalaşmalıdır.

Sokrates bu konudaki düşüncelerini açıkladıktan sonra yeniden öte dünyadan haber getiren Er'in tanıklığına geri döner ve kaldığı yerden hikâyesini sürdürür: Ruhlara kura sayılarını atan rahip onları uyarır bir ara ve yaşam örneklerinin sayısı ruhların sayısından fazla olduğu için, yaşam örneğini en son seçecek olan ruhun bile dikkatli davranıp bilgece bir seçim yapması halinde ilk seçim yapma şansına sahip ruh kadar iyi bir yaşam seçme şansına sahip olduğunu belirtir. Ama yazık ki bu uyarıyı hiç dikkate almayan ve ilk yaşam örneğini seçme hakkını kazanan ruh bir anda atılıp tiranlıkla geçecek bir yaşam seçer kendine. Hırsına yenik düşüp budalaca ve açgözlüce seçtiği bu yaşamın çocuklarını yemeye sonlanacak kadar büyük felaketlere gebe olduğunu görünce de bu seçimine veryansın etmeye başlar bir anda; tanrılara, kadere verip veriştirir. Oysa seçimi kendisi yapmıştır ve sorumlusu sadece kendisidir. Üstelik bu ruh gökyüzündeki geçitten geçme hakkı elde etmiş, önceki yaşantısında adil yönetilen bir devletin yurttaşı olmuş erdemli bir ruhtur. Ama yazık ki onun gibi böyle hata yapanların çoğu, gökten hiç işkence çekmeden, acı nedir tatmadan gelenlerdir. Oysa yerin altından işkence ve azap çekerek gelen ruhlar hem kendileri acı çektiklerinden hem de başkalarının acılarına tanık olduklarından, yeni yaşamlarını seçerken hiç de aceleci davranmamaktadırlar.

Er, yanlarına atılan kura sıralarına göre yeni bir yaşam seçme telaşı içindeki ruhları heyecanla seyreder ve bu manzaranın tuhaf, acınası ve gülünç sahneler oluşturduğunu vurgular. Er'in gözlemlerine göre birçok ruh önceki yaşantısındaki alışkanlıklarının peşinden gitmektedir. Örneğin Orpheus'un ruhunun, ölümüne neden olan Trakyalı kadınlara duyduğu nefret yüzünden bir kadın olarak

doğacak olmaktansa bir kuğu olarak doğmayı seçtiğini görür;¹³² Thamyris'in ruhunun da bir bülbül olmak istediğine tanık olur,¹³³ bir kuğunun ve bazı ötücü kuşların da insan yaşamını seçtiğine. Yirminci kura sayısını seçmiş olan bir ruh, bir aslanın yaşamını uygun görmüştür kendine. Bu ruh, Telamon'un oğlu Aias'ın ruhudur ve Akhilleus'un silahlarının kendisine verilmemesine çok içerlemiş olduğundan bir daha insan olmayı istememektedir.¹³⁴ Yine çektiği eziyetler yüzünden insan olmayı reddeden Agamemnon'un ruhu da kendine bir kartalın yaşamını seçmiştir. Kura sayısını ortallardan çeken Atalanta'nın ruhu bir atletin yaşamında kazanacağı onurları hiçbir şeye değişmeyeceğinden yine atlet olarak yaşamayı yeğlemiştir.¹³⁵ Panopeus'un oğlu Epeios'un ruhu ise elinden her iş gelen bir kadının ruhunu tercih etmiştir.¹³⁶ Kura sayısı oldukça gerilerde olan soytarı Thersites'in ruhu bir maymunun bedenini giyinmeyi göze almıştır. Son sırada yer alan ve dolayısıyla son yaşam şeklini seçme hakkına sahip olan Odysseus'un ruhu ise önceki yaşantısında kazandığı büyük onurun bedeli kendisine çok pahalıya mal olduğundan gösterişsiz bir yaşam istemiştir ve önüne serilen seçenekler içinde kimsenin dikkatini çekmediğinden bir kenara atılmış öylece duran sade bir yaşam biçimi bulup seçmiştir kendisine. Böylece ba-

132 Yunan mitolojisinde lirinden yayılan ezgilerle hayvanları büyüleyen, ağaçları dans ettiren, nehirlerin akışını durduran ünlü Trakyalı ozan Orpheus eşini geri almak için indiği Hades'ten eli boş dönmek zorunda kalınca onmaz acılarla yanar tutuşur. Sonunda içinin yangını onu esinli bir seyyah haline getirir. Bir efsaneye göre acısını dindirmek amacıyla Dionysos'un gizem dinine girer ve bu dini yaymaya çalışır. Ama başka bir efsaneye göre Trakyalı erkeklerle Apollon dinini öğretilince Dionysos'un gazabına uğrar. Tanrı ondan intikam almak için Trakyalı kadınlara kocalarını öldürmelerini ve Orpheus'un bedenini de lime lime etmelerini buyurur. Kadınlar tanrının dediğini yapar ve Orpheus'u katledip başını keserler, sonra da Hebrus Nehri'nin sularına fırlatıp atarlar (bkz. Ovidius, *Metamorphoses*, 10. 1-105, 11.1-66).

133 Trakyalı şarkıcı Thamyris haddini aşırıp Mousalarla şarkı söyleme yarışına girişince bu yeteneğinden mahrum edilmiştir.

134 Troia Savaşı'nın yiğit savaşçısı Aias, Odysseus'la birlikte Akhilleus'un ölü bedeninin Troialıların eline geçmesini önlemiştir. Yazık ki bu başarının armağanı olan Akhilleus'un silahları Aias'a verilmemiştir. Bu olay onu öfkeden deliye döndürmüş ve intihar etmesine neden olmuştur.

135 Yunan mitolojisinin avcı kızı. Koşu yarışlarında zaferi kimselere kaptırmayan Atalanta, kendisini bu tür bir yarışta geçecek olan rakibiyle evleneceğine dair babasına söz verir. Tanrılar işe karışır ve Atalanta'nın yarışta hızını düşürmek amacıyla yola üç altın elma atılır ve beklendiği gibi Atalanta geri kalır. Yarışın galibi olan Hippomenes Atalanta'yla Kybele'ye adanmış bir tapınakta evlenir. İkisi de sonradan birer arslana dönüşür ve Kybele'nin arabasına koşulur.

136 Troia atını inşa eden zanaatkar.

zı ruhlar hayvanken insana ya da başka bir hayvana dönüşmüş, adil olmayan ruhlar vahşi hayvanlara dönüşürken adil olan ruhlar evcil hayvanlara dönüşmüştür.¹³⁷

Bütün ruhlar bu şekilde teker teker yeni yaşamlarını seçtikten sonra yürüyüp Lakhesis'in önüne gelirler. Lakhesis de yeni yaşamlarında onlara kol kanat gelecek olan koruyucu ruhu (*daimōn*) katar her birinin yanına. Ruh, koruyucu ruhuyla birlikte önce Klotho'nun huzuruna çıkar ve Klotho'nun elinin altından, onun döndürdüğü kirmenden geçer ve böylece seçtiği yeni yaşama bağlanmış olur. Sonra Atropos'un huzuruna gelir. Atropos ruhun bağlandığı yaşamı ya da yeni kaderi örererek çözülemez hale getirir. Bunun ardından ruh artık bir daha hiç ardına bakmadan Kader'in tahtının altından geçer. Diğer ruhlar da aynı şekilde koruyucu ruhlarıyla birlikte bu işleme tabi tutulduktan sonra bir araya toplanırlar ve kavurucu bir ısıcağın ortasında, ağaçsız, otsuz Lethe ovasına doğru ilerlemeye başlarlar. Akşam çökünce Ameles Nehri'nin¹³⁸ kıyısında konaklarlar. En nihayet nehirden su içme vakti gelir çatar. Bu nehrin ele avuca gelmeyen, hiçbir kaba doldurulması mümkün olmayan sularından içen ruhlar, ölçüyü kaçırdıkları anda her şeyi tamamen unuttur ve derin bir uykuya dalıverirler. Gece yarısı aniden gök gürlemeye, yer sarsılmaya başlar; ruhlar ne olduğunu hiç anlamadan apansız savrulmaya, oraya buraya sürüklenmeye başlarlar ve sonra da aniden gökyüzüne doğru fırlarlar.

Gördüklerini insanlığa anlatması için Er'in ruhunun Ameles suyundan içmesine izin verilmez, böylece Er hiç farkında olmadan bedenine geri döner. Şafak sökerken gözünü açar ve kendini odun yığınlarının üstünde öylece yatarken bulur.¹³⁹

Platon'un bu mitosunda bizim için önemli olan iki ayrıntı söz konusudur. Birincisi filozofun zihnindeki evren modeli, ikincisi bu evrenin döngüsü içindeki ruhgöçüyle ilgili düşüncesi.

Platon'un zihnindeki küresel evren modeli, kendisinden önceki şairlerden ve düşünürlerden farklı bir modeldir. Kabaca bir kirmene

137 Platon, *Politeia*, 10.619a-620d.

138 Kaygısızlık Nehri; daha sonraları Lethe Nehri'yle özdeşleştirilmiştir. Bkz. Vergilius, *Aeneis*, 6.714 vd.

139 Platon, *Politeia*, 10.620d-621b.

benzetilen ve Kader'in (Ananke) hükmü altında devinen bu evrenin en alt kısmına, yarımküre şeklinde bir ağırşak bağlıdır ve merkezleri bir olan sekiz oyuk yarıküreden oluşur. Birbirinin içine geçmiş küreler birbirinden ayrı hareket yeteneğine sahiptir.¹⁴⁰ Bu yarıkürelerin üstü, içteki mimari yapıyı ortaya çıkaracak şekilde kesiktir. Kürelerin kenarları aralıksız düz bir yüzey oluşturacak biçimdedir ve sabit duran yıldızların yörüngelerini temsil eder. İçinde de yedi gezegen vardır. En dıştaki ağırşağın çemberi hepsinden daha geniştir. Bu genişlikle gök cisimlerinin arasındaki mesafenin kastedildiği düşünülür. Dolayısıyla en dıştaki çemberin genişliği, sabit duran yıldızlar ile Saturnus'un arasındaki aralık olabilir.¹⁴¹ Genişlik bakımından en dıştaki çemberden, başka deyişle sabit yıldızlardan sonra gelen ikinci çember, altıncı gezegen olan Aphrodite'dir (Venus). Bu sıralamayla üçüncü çember dördüncü gezegen Ares (Mars), dördüncü çember sekizinci gök cismi olan Ay, beşinci çember yedinci gök cismi olan Güneş, altıncı çember beşinci gezegen Hermes (Mercurius), yedinci çember üçüncü gezegen Zeus (Iuppiter) ve hepsinden daha dar olan sekizinci çember de ikinci gezegen olan Kronos'tur (Saturnus). Bu gezegenlerin adları Platon'un en son yapıtı olduğu düşünülen ya da bir öğrencisinin derlediği sanılan *Epinomis*'te belirtilmiştir.¹⁴²

En geniş ağırşak olan sabit yıldızlar, renk renk parlamaktadır. Yedincisi Güneş'tir ve en parlak olanıdır; sekizincisi Aydır ve yedincinin ışığını yansıtmaktadır. İkincisi (Saturnus) ve beşincisi (Mars) birbirine benzer renkte olup daha sarıdır. Üçüncüsü (Iuppiter) en beyazıdır. Dördüncüsü (Mars) al al yanmaktadır. Altıncısı (Venus) ise beyaza çalmaktadır.

Platon'un Kirmen'i (Evren) hiç durmadan döner. İçindeki çemberler ise yavaş yavaş ve zıt yönde dönerler. Bu çemberler içinde en hızlı dönen çember, sekizincisidir (Ay). Hız konusunda ikinci sırada yer alan çember, yedincisidir (Güneş); altıncı (Venus) ve beşinci (Mercurius) çemberle aynı hıza sahiptir. Ardından dördüncü çember (Mars)

140 Cornford 1945: 350.

141 Cornford 1945: 354.

142 Cornford 1945: 354, n. 1. Platon'un *Epinomis* adlı diyalogu bir bilgenin yaşamında matematik ve astronomi bilgisinin önemini vurgulayan bir metindir.

gelir; sonra üçüncüsü (Iuppiter), sonra da en yavaş hareket eden, ikincisi (Saturnus). Bu sekiz çemberin kenarlarına Sirenler oturmuş, çemberlerle birlikte dönmektedir. Her biri farklı bir ses çıkarmasına rağmen bu sesler hoş bir ezgi oluşturacak şekilde birleşir.

Sirenler, Yunan söylence dünyasında kayalık tepelerle çevrili *Sirenium scopuli* adı verilen bir adanın su perileridir. Adları zaman zaman değişmekle birlikte genellikle Aglaope, Leukosia, Parthenope, Pisinoe ve Thelksiepiea olarak bilinen bu büyüleyici yaratıklar, adanın yakınından geçen gemicileri yürek hoplatan sesleriyle büyüler ve kayalıklara doğru çağırıp Yunan dünyasının en trajik kazalarına neden olurlar.¹⁴³ Odysseus, Sirenlerin adasından geçerken onların sesleriyle büyülenmemek için gemicilerinin kulaklarını balmumuyla tıkamış, kendisini de geminin direğine bağlamıştır.¹⁴⁴

Büyüleyici seslerinden dolayı bir kuş olarak düşünülen Sirenler, başlangıçta kafası ve göğüsleri bir kuş, bedeni kadın şeklinde çizilmiş, sonraları kuş ayaklı (kanatlı ya da kanatsız) kadınlar olarak betimlenmişlerdir. *Suidas*'ta ise¹⁴⁵ göğüsten yukarısı serçe, alt kısmı kadın biçiminde ya da kadın yüzlü küçük kuşlar olarak betimlenmişlerdir. Bu yüzden antikçağın özellikle geç dönem edebiyatında bütün Sirenlerin güzel ve baştan çıkarıcı kadınlar oldukları düşünülmüş, hatta yarı kadın yarı balık bedenli deniz kızları olduklarına inanılmıştır.

Platon'un evren tablosundaki Sirenler ise mitoloji dünyasındaki hoş ezgileriyle gemicileri ayartan yaratıklar olmalarından öte daha derin bir anlam kazanmıştır; çünkü onlar artık bu tabloda "evrenin gizemli ve ahenkli müziğini icra eden varlıklar"dır.

Platon'un zihninde çizdiği evren modelindeki sürekli devinim, ruhgöçü öğretisiyle (*metempsychōsis*) adeta görünür kılınır. Platon ruhgöçü öğretisiyle Pythagoras'ı Atina'da yeniden canlandırırken şu iki önemli görüşünü de açığa vurur: "Evrende mutlak bir adalet vardır" ve "İnsan yaşamını seçerken özgürdür." Bu açıdan bakıldığında *Er Mitosu*'ndaki "ruhların yaşam seçimi sırasındaki halleri" ve bu

143 Soyağacı için bkz. Vergilius, *Aeneis*, 5.846; Ovidius, *Metamorphoses*, 14.88.

144 Homeros, *Odyssea*, 12.1-200.

145 10. yüzyılda derlendiği düşünülen ünlü ansiklopedi.



Sirenler ve Odysseus

Herbert James Draper, *Ulysses and the Sirens*,
Leeds Museums and Galleries, 1910.

hallerin ayrıntılı anlatımları da ayrı bir anlam kazanmaktadır. Bu anlam, ruhların yeniden dünya düzenine karışmak için Lakheşis'in önüne geldikleri sırada yüksekçe bir yerden onlara hitaben konuşan rahibin sözlerinde gizlidir:¹⁴⁶

Kader'in kızı Lakheşis'in buyruğuna kulak verin! İşte başka bir ölümlü soyun yine ölümle son bulacak olan yeni yaşamı başlıyor, ey kısa ömürlü ruhlar! Size koruyucu ruhunuz kader tarafından verilmeyecek, çünkü koruyucu ruhunuzu siz kendiniz seçeceksiniz. İçinizden ilk kura sayısını alan, Kader'in bağlayacağı yaşamı ilk seçen olsun! Ama şunu bilin ki, erdemin sahibi yoktur. Kişi erdeme saygı gösterdiği ölçüde, ondan saygı görür. Suç, suçu seçenin olur. Tanrı suçsuzdur.

İşte Platon'un, Tibur'da bulunan bir büstünün (İÖ 1. yüzyıl) üzerine de kazınan bu son söz, özgür iradenin dışı vurumudur.¹⁴⁷ Bu söze

¹⁴⁶ Platon, *Politeia*, 10.617d.

¹⁴⁷ Cornford 1945: 355, n. 2.

göre ruh yaşam şeklini seçmede tamamen özgür bırakılmıştır, yani seçim anından itibaren yaşam biçiminden ve o yaşamdaki iyi ya da kötü bütün davranışlarından tamamen kendisi sorumludur. Ruhun kendi iradesine bırakılan bu seçim anı, yaşamın başlangıcındaki en zor andır.¹⁴⁸ Çünkü ruhu erdemli hale getirecek iyi yaşam örneğini ruhu suçlu kılacak kötü yaşam örneğinden ayırt edebilmek en güç iştir. İnsanın dünya yaşamında mutlu olması, öldükten sonra da yargılanma sahnesinden suçsuz olarak ayrılması bu seçim anına bağlıdır. İşte o anda bir insan için en akılcı tutum, aşırı uçlarda yaşanan yaşamlardan çok orta halli yaşamları seçmek ve böylece ruha sonsuz mutluluğun garantisini vermek olacaktır.¹⁴⁹

Hiç kuşkusuz yaşarken doğruluktan yana olan erdemli insanların yeraltı dünyasının ödülleriyle onurlandırılacaklarına inanılması kadar, dünyada yanlışların batağına saplanmış suçlu ruhların işledikleri kötülöklere ya da günahlara karşılık öte dünyada cezalandırılacaklarına inanılması da bilinen bir özelliktir. Platon'un *Politeia*'sında¹⁵⁰ yaşlı ve zengin bir adam olan Kephalos, öldükten sonraki yargı sahnesini ve alacağı cezaları kara kara düşünmeye başlar. Ona göre insan yaşlanınca Hades'in yargı makamında cezalandırılacağına ilişkin korkular sarmaya başlar ruhunu. Yaşarken kimlere kötü davrandığını bir bir düşünmeye başlar; suçluluk duygusu cezalandırılma korkusuna karışır ve uyku bile uyuyamaz olur. Yaşamda kimseye haksızlık etmediğini düşünen insanınsa gönlünde hep tatlı bir huzur ve öteki dünyada kazanacağı ödüllerin büyük umudu vardır, çünkü ölümün ona bakan yüzü aydınlıktır.

Sokrates, son günlerini yaşarken felsefi yaşam tarzını benimsemenin ölümün anlamını ve öte dünya anlayışının gizemini çözmedeki önemini vurgular ve "felsefeyi gerçekten kavrayan kişilerin sadece ölmenin ve ölmüş olmanın bilgisine ermenin peşinde olduklarını" söyler.¹⁵¹ *Apologia*'da¹⁵² "ölüm insanları bu dünyadan başka bir dünyaya götürecek bir geçitse ve anlatılanlar doğruysa, yani insan-

148 Platon, *Politeia*, 10.618b-618c.

149 Platon, *Politeia*, 10.618c-619b.

150 Platon, *Politeia*, 1.330d-e.

151 Platon, *Phaidon*, 64a; krş. 67e.

152 Platon, *Apologia Sôkratous*, 40e, 41a.

lar gerçekten öldüğünde o söz konusu mekânda toplanıyorsa, insan için bundan daha mükemmel bir şey yoktur; çünkü eğer öte dünyada bu yaşadığımız dünyanın sözde yargıçlarından kurtulup doğruluğun erleri olan gerçek yargıçların, Minos'un, Rhadamanthys'ün, Aiskos'un ve Triptolemos'un yargılarına ereceksek ve yaşadıkları sürece doğruluktan sapmamış o yarı tanrı insanlarla buluşacaksak ölüm denen yolculuğa gönül rahatlığıyla katlanılabilir," der. Ayrıca insanoğlu öte dünyada eğer Orpheus'la, Musaios'la, hatta Heisodos ve Homeros gibi edebiyat üstatlarıyla buluşacaksa ya da haksızca yargılanan ve ölen eski zaman kahramanlarından Palamedes'le, Aias'la görüşme olanağı bulacaksa, kendi adına bundan daha büyük onur duyamaz. Demek ki Sokrates'e göre bilgece ölmek, öte dünyada ölümsüzlüğe kavuşmakla eşittir.¹⁵³

Görüldüğü üzere Platon'un *Er Mitosu* adalet, adaletlilik, özgür seçim ve evren gibi sırlı anlamları olan felsefi kavramların açıklanmasında adeta aracı bir rol üstlenmiştir. Bu mitosun bize bildirdikleri kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Ölümlü bir varlık olan insanın yaşamı ve ölümü iç içe örülmüş bütünsel bir yapıdır.

2. Hem bu yaşamda hem de öte yaşamda mutlak bir adalet söz konusudur.

3. İnsan yaşamını özgür seçimiyle belirler ve bu yüzden davranışlarından kendisi sorumludur. İyiden yana tavır aldığında kendini ödüllendirir, kötünden yana tavır aldığında kendini cezalandırır.

4. İnsan ruhu çeşitli bedenlere girme hakkına sahiptir, dolayısıyla insan en iyiye ulaşma hakkına da sahiptir.

5. İnsanın salt bedeniyle gördükleri salt ruhuyla gördüklerinden farklıdır. Bu yüzden bir insan salt ruhuyla görmeye alışkanlık kazanmalıdır ki, doğru olanı görebilsin.

6. Ruhun cezalandırılması iki açıdan önemlidir: a. Doğru bir yargılama sonucunda ceza alan ruhun çekeceği azap onu iyi bir insan olarak yaşama geri döndürebilir. b. Çektiği işkenceleri başkalarına göstererek başkalarının da iyi birer insan olmasına neden olabilir.

153 Platon, *Apologia Sokratous*, 41c; bkz. Dillon 2000: 525.

7. Evren kaderin hükmü altında devinir. İnsanlar ve hatta tanrılar bile kaderin ördüğü ağdan asla kaçınamaz.

V. Bölüm

ARISTOTELES: FELSEFİYİ YÜRÜYEREK ANLATAN FİLOZOF

1. Aristoteles ve Lykeion

İÖ 4. yüzyılın siyasal arenasında güç dengelerinin kent devletlerinden kuzeye, Makedonya Krallığı'na kayması, felsefi düşüncede de etkisini gösterdi ve Atinalı Sokrates ile Platon'dan sonra Yunan felsefesinin en büyük filozofu Makedonyalı Aristoteles oldu.¹

Aristoteles, Makedonya'nın küçük bir kolonisi olan Stageira'da (Stavros) dünyaya geldi (İÖ 384). Büyük İskender'in dedesi Kral III. Amyntas'ın² sarayında hekim olan babası Nikomakhos'un ölümünün ardından da (İÖ 367) Atina'ya göç etti. O sıralarda, henüz 17 yaşındayken, Platon'un okulu Akademeia'ya girip bu okulda yaklaşık 19 yıl aralıksız eğitim gördü ve Platon'un hem öğrencisi hem de sonradan meslektaşısı oldu. Bu durum Akademeia'ya apayrı bir

¹ Kenny 2006: 65.

² Makedonya kralı II. Philippos'un babası.



Aristoteles Okulu

Gustav Adolph Spangenberg, *Die Schule des Aristoteles*, 1883 1888.

özellik de kattı, çünkü tarihte Akademeia'dan başka hiçbir felsefe okuluna iki büyük filozofu aynı anda aynı çatı altında barındırmak nasip olmadı.³

Aristoteles tam anlamıyla öğrenmeye, okumaya ve tartışmaya âşık bir gençti. Platon'un ona "akıl" (*nous*) adını yakıştırdığı ve o gelmeden derslerine başlamadığı söylenir;⁴ ayrıca o dönemde yazdığı diyaloglarına *idealar* öğretisiyle ilgili ateşli karşı çıkışlarının büyük katkısı olduğu, hatta hocasının *Parmenidēs* adlı diyalogunun bir karakterine bizzat onun adını verdiği de.

Aristoteles Akademeia'da başta Eudoksos olmak üzere dönemin bütün ünlü hocalarından özellikle doğa ve evren bilgisi, matematik, coğrafya, ahlak ve varlık öğretisi konularında dersler aldı. Platon için Aristoteles okulun beyniydi, Aristoteles için de Platon sadece bir hoca değil, aynı zamanda bir baba ve bir ustaydı.⁵ Platon'un hayata veda etmeye hazırlandığı günlerde birbirlerinin görüşlerine oldukça ters düşmelerine rağmen Felsefenin zihninde bu hakikat hiç değişmedi. Çünkü hem Platon hem de Aristoteles Yunan düşüncesinin kendilerinden sonra akacağı mecrayı belirleyen filozoflardı. Bu bakımdan bazı konularda birbirlerinden ayrılırsalar da, bazı konularda birleşseler de bunun genel çerçevede pek bir önemi yoktu.

3 Kenny 2006: 65.

4 Duralı 2011: 22.

5 Duralı 2011: 24.



Aristoteles'in çocukluğu

Charles Jean Marie Degeorge. *Aristotle's Childhood*, Musee d'Orsay, Paris, 1875.

Aristoteles'in karakteri hakkında çok az bilgi sahibi olsak da, giyim kuşamı, yüzükleri, kısa kesim saçları dikkat çekici özellikleri arasında sayılmakta; bir de peltek konuştuğu, gözlerinin küçük olduğu, tığ gibi ince olduğu ve sıkı bir perhiz uyguladığı. Bu arada çok kibirli bir karakteri, iğneleyici bir nüktedanlığı ve hazırcevaplığı olduğu da söylenmekte. Kısacası sevimli bir adam değil de, hayran olunacak bir adam olarak tanıtılmakta.⁶

Evet, karakteriyle ilgili vurgulananlar bu kadar ateşli; ama ne olursa olsun onun en büyük zevkinin zooloji, astronomi ve meteoroloji gibi konular olduğunu ve bu konularda iflah olmaz bir koleksiyoncu olduğunu da herkes çok iyi bilmekte.⁷

Aristoteles Platon'dan sonra Akademeia'nın başına geçen Speusippos'un⁸ yönetiminde (İÖ 347-339) çalışamayacağını anla-

⁶ Barnes 2000: 1; Diogenes Laertios, 5.

⁷ Barnes 2000: 31-34.

⁸ Platon'un *idealar* kuramını, Bir, Akıl ve İyi olmak üzere üç ayrı nedene ya da ilkeye indirge-



Aristoteles

Henry Hugh Armstead, *Aristotle*, Oxford, Natural History Museum.

yınca okuldan ayrılıp Assos'a, Hermeias'ın yanına gitmek zorunda kaldı. Speusippos'un eğilimi felsefeyi matematığa dönüştürmekten yanaydı, bu yüzden de Aristoteles'in en hazzetmediği adamlardan biriydi.

Aristoteles Assos kentinde tam üç yıl yaşadı; burada Hermeias'ın yeğeni ve aynı zamanda evlatlığı olan Pythias'la evlendi. Ama yazık ki Pythias'ın ömrü uzun olmadı ve bir süre sonra yaşamı son buldu. Aristoteles sonraları kendi memleketlisi bir kadınla beraberlik yaşadı, ondan Nikomakhos adını verdiği ve ileride kaleme alacağı *Nikomakhos'a Ahlak* adlı kitabını da ithaf edeceği bir oğlu oldu.⁹

Aristoteles Assos'tan sonra Mıdilli adası açıklarındaki Mytilene'ye, Akademeia'dan arkadaşı ve adanın yerlilerinden olan Theophrastos'un yanına gitti. Mytilene'deyken Makedonya Kralı II. Philippos'tan bir davet aldı. Bu davette Philippos o sırada 13 yaşlarında olan oğlu İskender'in bütün eğitimini Aristoteles'e devretme arzusunu dile getiriyordu. Geleceğin hükümdarlarının sıradan insanların çok üstünde bir eğitim

ve öğrenim görmeleri gerektiğine yürekten inanan Aristoteles bu daveti seve seve kabul etti. Aristoteles'in İskender'e verdiği eğitimin ayrıntıları bilinmemekle birlikte Yunan eğitiminin (*paideia*) esas olan Homeros metinleriyle işe başladığı, yavaş yavaş ilerleyip en son aşamada da devleti yönetme sanatıyla ilgili derslerle bir kapanış

miştir.

9 Ross 1995: 3.

yaptığı düşünülür. İskender'e ithaf ettiği *Monarşi ve Koloniler* adlı çalışmalarının satırları arasında, Aristoteles'in Yunan siyaset yaşamında önemli yeri olan Yunan krallarının ileride en büyüklerinden olacak ve Yunan kolonileştirme hareketlerinin ileride en büyüklerinden birini gerçekleştirecek olan İskender'in eğitiminde özellikle nelere dikkat ettiği gizlidir.¹⁰

Aristoteles, Philippos'un ölümünün ardından Atina'ya geri döndü (İÖ 335/334) ve İskender'e verdiği derslerle tarttığı hocalık vasfını bu kez daha geniş bir öğrenci kitlesine ulaştırmak ve araştırmalarına daha rahat devam edebilmek maksadıyla, zamanında Sokrates'in de uğrak yeri olan Atina yakınlarındaki Lykeion koruluğunda birkaç bina kiralayarak aynı adı vereceği okulunu kurdu. Çam ağaçlarıyla dolu Lykabettos Dağı yakınlarında herkese açık bir *gymnasion* olan Lykeion, Apollon Lykeios'a¹¹ adanmış kutsal bir alandı¹² ve İÖ 6. yüzyılda bu adı almıştı. Önceleri Yunan askerlerinin ve atletlerinin talim yeri idi. Zemini Keoslu Prodikos, Protagoras, Sokrates ve Platon gibi birçok filozofun, sofistin ve ozanın ayak izleriyle doluydu. Ayrıca Atina meclis binası Pnyks Tepesi'ndeki resmi yerine yerleşmeden önce burada toplanır, değişik tanrılara adanan bayramların kutlaması yine burada gerçekleştirilirdi.

Aristoteles'in Atina'ya yeniden ayak basar basmaz kurduğu ve modern liselerin isim babası olan bu okulun onun döneminde verdiği tedrisat hakkında elimizde geniş bilgiler olmasa da, hem Aristoteles'in eserlerinin içeriğinden hem de bu eserleri bu açıdan didik didik inceleyen sonraki araştırmacıların bildirimlerinden çıkardığımız sonuçlara göre, buranın bir bilim, felsefe, siyaset, retorik ve mantık cenneti olduğu çok açıktır.

Aristoteles adeta Pythagoras gibi her sabah erkenden öğrencileriyle bu koruda gezintiye çıkar ve yemyeşil ağaçlar arasında felsefenin en derin konularında sohbete başlar, tartışmalar açardı. Okulun daha sonra Peripatos adını almasının kökeninde de Aristoteles'in bu tarz bir öğretim yöntemini benimsemiş olması yatar. Bu ders-

¹⁰ Ross 1995: 3-4.

¹¹ Kurtları katleden tanrı Apollon.

¹² 1996 yılında Atina'nın Modern Sanat Müzesi tarafından yürütülen kazılar sonucunda tam yeri açıklanana kadar tarihin tozlu sayfalarında gömülü kaldı.

ler belirli ve seçkin bir öğrenci topluluğuna ileri düzeyde verilen (*akroamatikos*)¹³ derslerdir, dolayısıyla esoteriktir (*esōterikos*).¹⁴ Ama bir de öğle sonrası ve akşamları verilen dersler vardır ki, bunlar sabahki derslerden daha hafif konuları işleyen ve böylece daha geniş bir öğrenci kitlesinin zihnine hitap etmeyi amaçlayan derslerdir (*eksōterikos*).¹⁵ Bu ikili eğitimde, ileri düzeydeki derslerin konuları metafizik, mantık ve fizik gibi teorik ve anlaşılması büyük bilgi birikimi gerektiren konulardır; herkesin zihnine hitap eden derslerse retorik, siyaset ve ekonomi gibi daha somut bilgilerle örülü konuları içermektedir.

Aristoteles kurduğu okulda yaklaşık 12-13 yıl ders vermiş (İÖ 335-322) ve elimize ulaşan külliyatının (*corpus*) önemli bir bölümünün notlarını bu yıllar içinde kaleme almıştır. Bu arada da felsefeden retoriğe, siyasetten tarıma, kozmetiğe ve maden bilimine kadar çeşitli konularda dersler vermeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca koleksiyonculuk tutkusuyla yüzlerce yazmayı bir araya toplayıp İskenderiye ve Bergama gibi dünyanın en ünlü kütüphanelerine örnek oluşturacak ilk kütüphaneyi de bu okulun bünyesinde kurmuş, değişik haritalardan ve özellikle doğa tarihi derslerinde yararlanacağı objelerden adeta bir müze oluşturmuştur.¹⁶ Büyük İskender, Asya seferleri sırasında gördüğü, bulduğu ne kadar bitki ve hayvan örneği varsa hepsini hocasının oluşturduğu bu müze için toplamış ve müzenin gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır.

Okulunun özellikle ekonomi ve siyaset gibi güncel konulara eğilmesi, onu Platon'un Akademeia'sından daha tanınır hale getirmiştir. Çünkü Akademeia'nın kendi içine kapalı yapısı ve sadece Platon tarafından seçilen yüksek beyinlere ders vermeyi hedeflemesi, o dönemlerde daha az kişi tarafından bilinmesine yol açmıştır.¹⁷ Bundan başka Aristoteles'in bu okulun yönetimini zihninde tartışılacak soruları olan başka başka kişilere on gün süreyle devretmesi ve bu kişilerin sorumluluğunda çeşitli tezlerin savunulmasına olanak ta-

13 Sadece dinlemeye yönelik.

14 İçsel ya da mistik olanla ilgili; saklı manası olan.

15 Dışsal, dışsal olanla ilgili; yani herkesin anlayacağı dersler. Bkz. Ross 1995: 5.

16 Ross 1995: 5.

17 Ross 1995: 5-6.

nıması, birlikte yemekler yenmesine ve kendi yönetiminde ayda bir mükellef sofralar kurulup şölenler düzenlenmesine özen göstermesi de okulunu Akademeia'dan ayıran bir başka önemli nitelik olmuştur.¹⁸

Büyük İskender'in ölümüyle birlikte (İÖ 323) Atina'da kopan Makedonya aleyhtarı fırtınalardan nasibini alan ve dinsizlikle suçlanan Aristoteles Atina'yı terk edip Khalkis'e gitmek zorunda kaldı;¹⁹ giderken de Sokrates'in katlini anımsatarak "Atinalıların felsefeye karşı ikinci bir günah işlemesini istemiyorum," demeyi de ihmal etmedi.²⁰ Ama bu zoraki sürgün onun İÖ 322 yılında, 62 yaşında hayatını kaybettiğinde Sokrates gibi Yunan gençliğinin ilham kaynağı olan duayenler arasına yerleştirilmesinin önüne geçemedi; çünkü Lykeion'un havasını soluyanlar, suyundan içenler hocalarını o güne değin bilimsel çalışmaları derin felsefi gözlemlerle bir arada götüren ilk düşünür, ilk öğretmen, ikna kabiliyeti yüksek iyi bir hatip ve mantığın duayeni olarak düşünce tarihine yerleştirmeden edemediler.²¹

Lykeion, Aristoteles ölünce Theophrastos'a (İÖ yak. 371-yak. 287) miras kaldı. Yukarıda belirtildiği üzere kendisi de Aristoteles gibi Platon'un Akademeia'daki öğrencilerindendi. Platon ölünce Aristoteles'in peşinden ayrılmayan ve hocasından hiç de aşağı kalmayacak öğrenme aşkıyla özellikle biyoloji, doğa bilimleri, ahlak ve metafizik konularında kendisini geliştirip geniş bir bilgi dağarına sahip olan Theophrastos'un bu sadakati kendisinin Lykeion'u bileğinin hakkıyla kazanmasına neden oldu. Lykeion'u Aristoteles'in döneminde olduğu gibi başarıyla yönetmeyi bildi Theophrastos, eski öğretim yöntemlerinden de pek ayrılmayarak okulun ününe halel gelmemesini sağladı. Bu arada kendi bütçesinden başka binalar da satın aldı ve kendisinden sonra bu binaların okula bağışlanmasını vasiyet etti.²²

18 Ross 1995: 5.

19 Aristoteles'in suçlanmasının en büyük nedenlerinden biri, Lykeion'daki dersleri sırasında imparatorluğa ve imparatorlara karşı olmasına rağmen Makedonya emperyalizmi hakkında herhangi bir eleştiri yapmaması olmuştur. Bkz. Barnes 2000: 41.

20 Barnes 2000: 9.

21 Barnes 2000: 1.

22 Theophrastos'la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. H. Baltussen (2000). *Theophrastus against the*

Onun döneminden itibaren Lykeion, Peripatos Okulu olarak tanınmaya başladı. Okul adını esasen Lykeion korusunun kemerli yürüyüş yollarından (*peripatoi*) aldı. Ama Yunanca *peripatoi* kelimesi, özellikle "kemerli yolları olan avluda aşağı yukarı yürümek, gezinmek; yürüyerek öğretmek, ders vermek" anlamlarına gelen *peripateō* filinden gelen *peripatos* (yürüme, gezinme; yürüyüş sırasında sohbet etme, tartışma; yürüyüş yeri) ve *peripatētēs* (yürüyen, gezinen) adı ile *peripatētikos* (yürüyerek öğretmeye veya tartışma yürütmeye düşkün) sıfatından türemiştir. Bu okulun ardından *peripatētikos* sıfatı "Aristoteles'in öğrencileriyle ve Aristoteles felsefesiyle ilgili" anlamında kullanılmış ve yaklaşık 1400'lerde Fransızca *péripatétique* kelimesiyle birlikte "Aristoteles'in öğrencisi" anlamını kazanmıştır.

Peripatos Okulu Theoprostos'un ölümünün ardından Lampsakoslu Straton'un (İÖ yak. 335-269) yönetimine geçti. Okulun bir bölümü askeri eğitime tahsis edildi ve kentin ileri gelenlerinin çocukları burada eğitim görmeye başladı. Peripatos Okulu'nun üyelerinin de esas işi artık felsefe ve bilime yeni katkılar sağlamak yerine tamamen Aristoteles'in eserlerinin korunması ve yorumlanması oldu. Böylece Lykeion özellikle İÖ 3. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş gerilemeye başladı. Romalı komutan Sulla'nın Atina'yı kuşatmasının ardından da İÖ 86 yılında okulun yarısı yok oldu ve eğitim tamamen durdu, ta ki İS 2. yüzyılda eski heybetiyle olmasa da yeniden dirilinceye dek. Stoa felsefesinin Romalı temsilcilerinden İmparator Marcus Aurelius, Lykeion'u felsefe ışığıyla yeniden buluşturmak istercesine hummalı bir çabaya girişti ve her fırsatta buraya hocalar atadı. Ama nafile! Lykeion Aristoteles zamanındaki şaşaasını hiçbir zaman geri kazanamadı.²³

Aristoteles'in eserlerinin günümüze ulaşma serüveni filolojik bir doktora tez konusudur. Bu yüzden burada bu konunun ayrıntılarına girmeden, sadece şu an elimizde olan külliyatındaki eserler hakkında kısa bir bilgi edinmemiz, bazılarının başlıklarını öğrenmemiz ve bu başlıklardan Aristoteles'in uğraş konularının ne kadar çeşitli

Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the de Sensibus, Leiden: Brill.

23 Lykeion konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. J. P. Lynch (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, California: University of California Press; J. Travlos (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London: Thames and Hudson.

olduğunu gözlemlememiz kâfi gelecektir. Aristoteles'in eserleri genellikle üç gruba ayrılır:²⁴

1. Kendisi tarafından yayımlanan ve geniş kitlelere hitap eden diyaloglar ve diğer eserler.

2. Bilimsel incelemelerden edinilen malzemeler üzerine hazırlanmış notlar ve koleksiyonlar.

3. Bilimsel eserler.

Elimizde bulunan külliyattaki eserlerin²⁵ *Athenaiōn Politeia* (Atinalıların Devleti) başlıklı çalışma hariç hepsi üçüncü gruba dahil edilir. İlk iki gruba ilgili bilgilerimizse eski yazarların eserlerindeki alıntılara ve antikçağdan günümüze kalan 200'den fazla eserin başlığını gösteren üç eski kataloğa dayanır. Bunların en eskisi de Diogenes Laertios'un İS 3. yüzyıla tarihlenen ünlü biyografi eseridir.²⁶ Cicero'nun "hitabetin altın nehri," Quintilianus'un "belagatin bal damlası" olarak nitelediği Aristoteles'in üslubunu açığa vuran eserler, listenin başında yer alan ve edebi bir üslupla yazılmış on dokuz eserdir. Bunlar Platoncu izler taşıyan diyaloglardır ve *Politikos* (Devlet Adamı), *Sophistēs* (Sofist) *Meneksenos*, *Symposion* (Şölen) gibi Platoncu başlıklar taşır. Üçüncü grup eserlerin üslubu ise öncekilere göre çok yalındır. Bunlar mantık, doğa, psikoloji, doğa tarihi ve felsefe konulu eserlerdir ve bazılarının başlıkları şöyledir:²⁷

Mantık: (*Organon* külliyatının altında) *Katēgoriai* (Kategoriler), *Peri Hermēneias* (Önermeye Dair),²⁸ *Analytika Protera* (Birinci Analitikler), *Analytika Hystera* (İkinci Analitikler), *Topika*, *Peri Tōn Sophistikōn Elenkhōn* (Sofistik Çürütmeler).

Doğa: *Physikē Akroasis* (Fizik: *değişim, hareket, boşluk ve zaman*), *Peri Ouranou* (Gökyüzü Üzerine), *Peri Geneseōs kai Phthoras* (Oluş ve Yok Oluş Üzerine), *Meteōrologika* (Meteoroloji: *kuyruklu yıldızlar, hava durumları ve doğal felaketler*).

24 Ross 1995: 6.

25 Bkz. I. Bekker, H. Bonitz, C. A. Brandis (1831-1870). *Aristotelis Opera*, Berolini: apud G. Reimerum.

26 Ross 1995: 7.

27 Geniş bilgi için bkz. O. Höffe (2003). *Aristotle*, Christine Salazar (trans.), Albany: State University of New York Press.

28 Önermelerle varılan yargılara dair.

Psikoloji: *Peri Psykhēs* (Ruh Üzerine: yetiler, duyular, zihin ve hayalgücü), *Peri Mnēmēs kai Anamnēseōs* (Hafıza ve Hatırlama Üzerine).

Doğa Tarihi: Canlılar üzerine değişik türde incelemelerden oluşur. Örneğin *Peri Ta Zōia Historiai* (Canlılar Üzerine Araştırmalar), *Peri Zōiōn Kinēseōs* (Canlıların Hareketi Üzerine), *Peri Zōiōn Moriōn* (Canlıların Kısımları Üzerine), *Peri Zōiōn Geneseōs* (Canlıların Oluşumu Üzerine).

Felsefe: *Ta Meta Ta Physika* (Metafizik: *töz, neden, form, imkân*), *Ēthika Nikomakhēia* (Nikomakhos'a Ahlak), *Ēthika Eudēmia* (Eudemos Ahlakı), *Ēthika Megala* (Üstün Ahlak), *Politika* (Siyaset: *en iyi devletler, ütopyalar, yasalar, yeniden yapılanmalar*), *Rhētorikē* (Rhetorik), *Peri Poiētikēs* (Şiir).

2. “Bütün insanlar doğal olarak bilmek ister.”²⁹

Aristoteles herhangi bir bilim üzerine inceleme yapacak kişinin öncelikle sağlam bir düşünme yöntemi geliştirmesi gerektiğini söyler. Bu yüzden bilimler üzerine fikirlerini beyan etmeden önce, bilimler arasında bir sıralama yapar, bilgi seviyelerini belirler ve sonra kalemeye sarılır.

Aristoteles bilimleri üçe ayırır: teorik bilimler (*theōrētikē*), pratik bilimler (*praktikē*) ve üretici bilimler (*poiētikē*).³⁰ Ona göre teorik bilimler bilgiyi kendisi için ister; pratik bilimler bilgiyi bir davranış rehberi olarak ister; üretici ya da yaratıcı bilimlerle yararlı ya da güzel bir şey meydana getirmek için ister.³¹ Ama bu ayrıma dahil olmadığı halde her üç grubun da önünde giden bir bilim daha vardır ki, o da mantıktır (*logikē*). Mantık bütün bilimlerin hizmetinde olan bir bilimdir. Bu yüzden bir *organon*, yani bir alettir.

Teorik bilimler kendi içlerinde matematik (*mathēmatikē*), fizik (*physikē*) ve teoloji (*theologikē*) olarak üçe ayrılır.³² Bunların arasında fizik, doğa (*physis*) felsefesi anlamına gelir ve günümüzdeki

²⁹ Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.980a21.

³⁰ Aristoteles, *Metaphysika*, 6.1.1025b25.

³¹ Ross 1995: 65.

³² Aristoteles, *Metaphysika*, 6.1.1026a19.

fizikten daha geniş bir çalışına alanına sahiptir. Çünkü kimyayı, meteorolojiyi, hatta biyoloji ve psikolojiyi de içerir.³³ Teoloji ise, insanüstü ya da insandan üstün varlıkları konu edinir, örneğin gök cisimlerini. Bu yüzden klasik bir din bilgisi olarak görülmemelidir.³⁴

Ayrıca Aristoteles'in en önemli çalışmasının başlığı olan *Metafizik*'in de bir disiplin olarak bu sıralamaya dahil olması beklenir. Ama bu kelime Aristoteles'e özgü bir kelime değildir. *Metafizik* kelimesinin karşılığı Aristoteles'te İlk Felsefe'dir. *Metafizik* başlığı, filozofun ölümünden sonra eserleri sıralanırken İlk Felsefe'ye (*Prōtē Philosophia*) dair yazdığı metinlerin fizik konulu metinlerin ardından gruplandırılmasından kaynaklanmıştır. Kaynak eserin asıl adı zaten *Metafizik* değil, Yunanca *Ta Meta Ta Physika*'dır (Fizik eserlerinin ardından gelenler). Sonuçta bir gruplandırma adı olan metafizik, sonradan fizikötesi âlemle ilgili çalışma sahası, yani en üstün felsefi bilim anlamında kullanılagelmiştir.³⁵

Pratik veya uygulamaya yönelik bilimler, ahlak (*ēthikē*), siyaset (*politikē*) ve ekonomi (*oikonomikē*) gibi bilimlerden oluşur, başka deyişle insanın bireysel ve toplumsal yaşamıyla ilgilenen bilimlerden.

Üretici bilimler, adından da anlaşılacağı üzere bir eser üretmeye ya da yaratmaya yönelik bilimlerdir; mühendislik, mimarlık, şiir (*poiētikē*) ve retorik (*rhētorikē*) gibi.

Aristoteles için önemli olan üstün bilgiye ulaşmaktır. Peki ona göre üstün bilgi nedir? *Metafizik* (İlk ya da Temel Felsefe) adlı çalışmasının³⁶ başında değindiği bu konu filozofu önce bilgi seviyelerini belirlemeye götürmüştür.³⁷

33 Kenny 2006: 75.

34 Kenny 2006: 75.

35 Bu gruplandırmayı yapanın Rodoslu Andronikos olduğu söylenir. Bazı yorumlara göre de söz konusu eserin *Metafizik* adını alması içeriğinde fiziğin araştırına konusunun ötesine geçilip varlığın ne olduğunun ve varlığa ait bütün vasıfaların ele alıp incelenmesinden kaynaklanır. Bu konudaki görüşler için bkz. M'Mahon (trans.) 1884: 2, n. 1; Wallace 1976: 61.

36 *Metafizik* adlı kitaptan mealen yapılan çevirilerde kaynak alınan eserler: H. Tredennick, (trans.) (1933). *Aristotle. Metaphysics, Vol. 1, Books 1-9*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press; H. Tredennick, G. C. Armstrong (trans.) (1935). *Aristotle. Metaphysics, Vol. 2, Books 10-14, Oeconomica, Magna Moralia*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press; W. D. Ross (ed.) (1924). *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols., Oxford: Clarendon Press; J. F. Dübner, U. C. Bussemaker, J. H. E. Heitz (ed.) (1848-1874). *Aristotelis Opera Omnia: Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot; J. P. Rowan (1961). *Thomas Aquinas. Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Chicago: H. Regnery Co.

37 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.980a21-980b25 vd.

Ona göre en alt seviyedeki bilgi türü duyularla edinilen bilgidir. Çünkü doğa bu tür bir bilgiyi hayvanlara da bahşetmiştir, hatta bazıları öğrendiklerini saklayacakları bir tür hafızaya bile sahiptir. Ama insanda duyularla elde edilen bilginin bir üstündeki bilgiyi elde etme yetisi de vardır. Bu da tecrübenin (*empeiria*) ta kendisidir. İnsanın hafızası çok geniş olduğundan tek bir konuyla ilgili sayısız çağrışımı tek bir tecrübeye dönüştürür, dolayısıyla insan şeyleri tecrübe ederek bilgi edinebilir. İnsan için bir başka bilgi seviyesi daha vardır ki, bu seviye tecrübeyle edinilen bilgiye benzetmekle birlikte ondan daha üstündür. Bu bilgi türü bilim (*epistēmē*) ve tekniktir (*tekhnē*: sanat). İnsan bu bilgi düzeyine tecrübelerinden edindiği bilgiyle ulaşır. Çünkü teknik bilgi, tecrübenin kazandırdığı bilgilerden bütün benzeri durumlar için geçerli olacak genel bir yargıya varıldığında ortaya çıkar. Örneğin filanca ilacın filanca hastalığa yakalanan Kallias'a, sonra Sokrates'e ve böyle tek tek başka şahıslara iyi geldiğini söylemek tecrübe işidir; ama bu ilacın filanca hastalıktan mustarip kimselerin hepsine (örneğin sıtmaya yakalanmış kimselere) iyi geldiğini söylemek teknik bir iştir.

Pratik açıdan bakıldığında tecrübenin teknikten aşağı kalır yanı yok gibidir. Hatta bazen tecrübe sahibi adamların, tecrübe edinmeden bilgi sahibi olanlardan daha üstün olduklarına da tanık olunur. Nedeni, tecrübi bilginin bireylerle ilgili olması, teknik bilgininse evrensel olmasıdır. Çünkü söz konusu örnekte de görüldüğü gibi hekimin iyileştireceği kişi, mesela Kallias ya da Sokrates gibi bir bireydir, ama örtük olarak da aslında insandır. Bir hekim tecrübe edinmeden bir kurama sahip olmuşsa ve tümelin ne olduğunu bildiği halde ona içkin olan tikeli bilmiyorsa tedavi konusunda sıkça hata yapacaktır; çünkü onun asıl iyileştirmesi gereken bireyin kendisidir. Buna rağmen tekniğin tecrübeye göre daha çok bilgi ve uzmanlık gerektirdiği, dolayısıyla teknik adamların da tecrübe sahibi adamlardan daha bilgili olduğu düşünülür. Çünkü teknisyen ya da sanatçı (*tekhnitēs*) ne yaptığını ve niçin yaptığını bilir, tecrübe sahibi adamsa bunu bilmez. Bu yüzden herhangi bir meslekte uzmanlaşmış kimselerin işçilerden daha bilgili oldukları düşünülür. Çünkü işçiler bir iş yaparlar, ama ne yaptıklarını bilmezler; bu işi sadece alışkanlıkla yaparlar. Teknik

alandan uzmanlaşmış kimseyse iş yapmakla kalmaz, kafasında bir teorisi olduğu için o işi neden yaptığını da bilir.³⁸

Kıscacası salt tecrübe sahibi adam belirli bir ilacın A kişisi hastalandığında ona iyi geleceğini bilebilir, ama bunun nedenini bilmez. Oysa sanat erbabı, A kişinin yüksek ateşi olduğunu ve söz konusu ilacın onun ateşini düşüreceğini bilir. Bununla da kalmaz, genel olarak o ilacın yüksek ateşi olan kimselere de iyi geleceğini bilir.

Genel anlamda bilimsel bilginin en önemli işareti, onun öğretilebilir olmasıdır.³⁹ İşte bu yüzden tecrübeden ziyade tekniğin ya da sanatın bilimsel bilgi olduğuna inanırız; çünkü sanat erbabı, yani teorik bilgisi olan kişi bilgisini öğretebilir, diğeri ise öğretemez. Sanat erbabı duyularının kendisine sunduğu bilginin ötesine geçmiştir. Yani artık salt duyu verisiyle edinilen "Ateş sıcaktır!" gibi bir bilgiden öte, ateşin neden sıcak olduğuna dair bir fikir edinmiştir. Demek ki salt duyu verilerinin ötesine geçmeyi gerektiren bir sanatta ilk kez bir şey keşfetmiş adama hayran olunmasına şaşmamalı. Ama bu hayranlık, sırf yararlı bir buluş yapılmasından değil, bu buluşu yapan kişinin bilge ve üstün bir kişi olarak görülmesindenir. Çünkü söz konusu kişinin sanatındaki bilgi sırf yararlı olmayı amaçlamaz.⁴⁰

Zaman içinde bu tür buluşlar yapıldıkça, bilimler de filizlenmeye başladı ve bu bilimlerin hiçbirisi yaşama keyif katsın ya da zorunlu ihtiyaçları gidersin diye türetilmedi. Bu bilimler ilk olarak zihinlerini el işine değil de, düşünceye verecek vakitleri olan insanların yaşadığı yerlerde ortaya çıktı. Mesela matematiği konu alan bilimlerin ilk Mısır civarında gelişti, çünkü orada yaşayan rahip sınıfının bu tür bir vakitleri vardı.⁴¹ Aristoteles için zaman içindeki bu gelişimler bilgi türlerinin özelliklerini gitgide daha belirgin kıldığı için önemlidir, ama onun aradığı ilk nedenlerin ve ilkelerin bilgisidir (*peri ta prōta aitia kai tas arkhas*), dolayısıyla bilgeliktir (*sophia*).⁴²

38 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.981ba1 vd.

39 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.981ba8 vd.

40 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.981b10 vd.

41 Ayrıca bkz. Platon, *Phaidros*, 274; Herodotos, 2.109. Aristoteles sanat, bilim ve bilgelik arasındaki farkların detaylarını *Ēthika Nikomakhēia*'da işler (6.1139b14-1141b8).

42 Bugünkü anlamıyla metafizik, yani felsefe. Bkz. Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.981b25-30, 1.1.982a1.

Bu tür bir bilgi seviyesine erişen kişi, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilir, hem de tek tek her şey hakkında bilgi edinmediği halde. O halde bilge insan tümeli bilen insandır. Sonra bir insanın anlayamayacağı kadar güç olan konuları kavrayabilir. Onun eriştiği bilgi düzeyi, herkes için ortak olan duyu algısının çok çok ötesindedir. Çünkü tümelin bilgisi öyle kolay elde edilecek bir bilgi değildir. Dahası bilge kişi, herhangi bir bilgi dalını temelden kavrayıp nedenlerini rahatça açıklayabilecek yetkinliktedir.

Sophia düzeyinde bir bilgiye en yakın bilgiyi üreten bilimler, bilgiyi sonuçlarından ziyade salt bilgi için arayan bilimlerdir. Bu bilimler arasında da en üstünü, kendisine tabi olan bilgi dallarını da kapsayan, dolayısıyla onlardan daha üstün olan bilimdir. Çünkü bilge adam yönetilmez, yönetir; başkalarına itaat etmez, ancak ondan daha az bilen kişi ona itaat eder.⁴³

Kısacası bilgelik herhangi bir şey üretmeye, bir sonuç elde etmeye yönelik olmayan, yani yararcılıkla işi olmayan bir bilgi düzeyidir. Bilgelik, ilk ilkelerin bilgisine vakıf, bilgiyi salt bilgi için arayan bir düzeydir. Aristoteles'in de aradığı bilgi, bilgelikteki bilgidir. En üstün bilim ise ilk ilkelerle en çok uğraşan bilimdir. Böyle bir bilim diğerlerine göre daha öğreticidir, çünkü bize öğrettiği tek tek şeylerin nedenlerini de anlatır. Böyle bir bilim her bir eylemin hangi gayeyle yapıldığını bilir, yani her durumda İyi'ye ulaşmanın en önemli gaye olduğunu bilir. İşte *sophianın* amacı da budur.

Sophianın, ilk düşünürlerden beri üretime yönelik bir bilim olmadığı açıktır. İnsanı felsefe yapmaya iten neden o gün de merak, bugün de meraktır. İnsan başlangıçta kafa karıştırıcı en ufak meseleleri düşünce konusu etmiş, sonra Ay ve Güneş'teki değişimleri, yıldızları ve evrenin ilk nedenlerini sorgulamaya başlayarak adım adım bir gelişme kaydetmiştir. Kafasını bulandıran konuları merak eden insan, kendi bilgisizliğinin farkına varır. Bu yüzden aslında mitosların anlamını çözmeye çalışan insan da bir anlamda felsefecidir, yani bilgiye tutkundur, çünkü mitosları yaratan meraktır.⁴⁴ O halde insanı felsefeye iten neden bilgisizlikten kaçmaksa, bilimin peşinden

43 Aristoteles. *Metaphysika*, I.1.982a1 5-20.

44 Aristoteles. *Metaphysika*, I.1.982b15.

koşma nedeninin de salt bilgi edinmek olduğu, bundan herhangi bir yarar gütmeyeceği de çok açıktır. Demek ki biz bu bilgiden herhangi bir maddi çıkar beklemiyoruz ve nasıl ki bir başkası için değil de, sırf kendisi için varolan adama özgür adam diyorsak, sırf kendisi için varolan bu bilime de özgür bilim diyoruz. Tam da bu yüzden bu bilimin elde edilmesi çok zordur. Çünkü insanın sınırlarını aşar. Ne de olsa insanın doğası en nihayetinde esirdir. Simonides "Bu ayrıcalık sadece tanrıya özgü" diyerek insanın kendi ulaşabileceği kadar bilgiyi araştırması gerektiğini kastetmekte haklıdır.⁴⁵ Gerçekten de şairlerin bir bildiği varsa ve tanrı doğası gereği kıskançsa, bu konuda haydi haydi kıskanç olmalı; bu bilgiye erişenlerse kadersiz.⁴⁶ Ama atasözü der ki "Şairler bir dolu yalan söyler,"⁴⁷ dolayısıyla tanrının kıskanç olması imkânsız olduğu gibi, söz konusu bilgiden daha değerlisini düşünmemiz de imkânsız. Çünkü tanrısal olan, en değerli olandır.

Demek ki bir bilimin tanrısal olması için ya tanrının (*theos*) tasarrufundaki bilim olacak ya da tanrısal meselelerle uğraşacak. Bilgelik (felsefe) tek başına bu iki şartı da yerine getiriyor. Çünkü bütün insanlar hem tanrının bu tür bir bilginin tek sahibi olduğuna inanıyor hem de tanrının bir anlamda neden ve ilke olduğuna. O halde bütün öteki bilimler bundan daha gerekli olduğu halde hiçbirinin bunun kadar kusursuz değildir.⁴⁸

Görüldüğü üzere Aristoteles'in *Metafizik*'te araştırdığı ve ancak bir filozofun üstesinden gelebileceğinin de altını çizdiği⁴⁹ en üstün bilim, varolan şeylerin ilk nedenlerini ve ilkelerini araştırarak olan bilimdir. Söz konusu eserde bu bilim bazen İlk Felsefe (*Prôtê Philosophia*), bazen bilgelik (*sophia*), bazen felsefe (*philosophia*), bazen tanrıbilim (*theologikê epistêmê*), bazen de tözlerin veya cevherlerin (*peri tês ousias*) bilimi olarak adlandırılmaktadır. Hatta eserin 4. Kitabında Aristoteles "Ne kadar töz varsa, felsefenin de o kadar kolu vardır. Bunlar arasında önce İlk Felsefe, onun ardından da ikinci felsefe gelecektir," şeklinde bir açıklamada da bulunmaktadır.⁵⁰

45 Simonides, fr. 3.

46 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.983a1 vd.

47 Solon, fr. 26.

48 Aristoteles, *Metaphysika*, 1.1.983a5-10.

49 Aristoteles, *Metaphysika*, 4.2.1004a33-35.

50 Aristoteles, *Metaphysika*, 4.2.1004a5.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu bilime metafizik demek, Aristoteles metafizik terimini kullanmadığı için gramerce yanlış olur. Ama eserin içeriği bugünkü metafizik teriminin anlamına uygun düştüğünden sonraki dönemlerdeki ortak kanaat, Aristoteles'in tanımladığı bilime metafizik demekten yana olmuştur.⁵¹ Felsefi dilde karmaşa yaratmamak adına ortak kanaate ya da yanlışla uyup söz konusu bilimi *metafizik* olarak adlandıırırsak, Aristoteles'e göre metafizik dışındaki tüm bilimler kendilerine belirli bir konu seçip sadece onu uğraş edinmiştir. Örneğin fizik kendisine doğayı ve doğadaki hareket kabiliyetine sahip varlıkları, yani değişebilir şeyleri konu edinmiştir. Matematik'in konusu olan şeyler (sayılar vs) değişebilir nitelikte olmasa da, zihinden bağımsız değildir. Metafiziğin konusuysa, "varlığı varlık olarak" (*to on hei on*) incelemektir. Bunun anlamı, metafizik öteki bilimler gibi şu ya da bu varlığı konu edinmez; onları varolan varlıklar ya da şeyler oldukları için inceler;⁵² varolan bir şey hakkında sırf varolan olarak neler anlatılabileceğini araştırır. Başka deyişle öteki bilimler varlığın şu ya da bu bölümünü ele alıp o bölüme ait ne varsa incelerken metafizik varlığı mutlak anlamda inceleme konusu yapar,⁵³ yani bütün varolanları mutlak anlamda inceler; şeylerin ilk nedenlerini ve ilkelerini ele alır, şeylerin ne olduğunu, özünü, doğasını, çekirdeğini araştırır.

Aristoteles eserinin 6. Kitabında metafiziği özellikle fiziğin konusundan ayırırken aslında metafiziğin asıl amacını da şu şekilde belirlemiş olur:⁵⁴ Eğer doğada varolan tözlerden başka bir töz yoksa, fizik en başta gelen bilim olacaktır. Ama eğer hareketsiz (*akinētos*) bir töz varsa, bu töz birincil töz olacaktır ve bu tözü araştırarak bilim de fiziğin, yani doğa felsefesinin önüne geçip İlk Felsefe (*Prōtē Philosophia*) olacaktır, dolayısıyla bu anlamda evrensel olacaktır. Böylece ilk sırada yer aldığından ve varlığı konu edindiğinden, bu

51 Terimleri sonraki dönemlerin zihniyetiyle yorumlayarak çevirmek, yüzyıllar içinde o terimin içeriğinin farklı farklı yorumlarla dolmasına neden olacağından hatalıdır. Bir filozofun söylemediği bir şeyi söylemiş gibi göstermek, onun asıl meramının anlaşılmasına neden olacağından sakıncalıdır. Bu yüzden bu çalışmada geçen her metafizik terimini, Aristoteles'e özgü metafizik olarak değerlendirmekte fayda var.

52 Politis 2004: 91.

53 Aristoteles, *Metaphysika*, 4.1.1003a22-26.

54 Aristoteles, *Metaphysika*, 6.1.1026a27-32.

bilimin işlevi varlığın ne olduğunu ve salt varlık olarak hangi vasıflara sahip olduğunu araştırmak olacaktır.

Özetlersek, Aristoteles'e göre farklı türde varlıklar söz konusudur. En başta fiziğin, yani doğa felsefesinin ya da biliminin konusu olan doğal şeyler gelir. Doğa, şeylerin hareket ilkesidir (*arkhē tēs kinēseōs*), dolayısıyla hareketinin ilkesi kendinde olan bir şey doğaldır, mesela bir at ya da bir ağaç doğal bir şeydir, ama bir masa doğal değildir.⁵⁵ O halde doğal şeyler, gerçek şeylerdir. Ne var ki bunlar hareket eder, doğar ve yok olurlar; bu anlamda yetkin varlık değildirler. Matematiğin konusu olan nesneler belki hareket etmezler, bu yüzden doğa biliminin konusu olan şeylerden daha üst bir noktadadırlar, ama sonuçta onların zihin dışında bir varlıkları yoktur, yani zihinden bağımsız değildirler. Bu yüzden bunların dışında durağan ve aynı zamanda bağımsız bir şey varsa, bunun kendi kendisine yeten, varlık adını tam olarak hak eden en üstün varlık olması gerekir.⁵⁶ İşte Aristoteles'in İlk Felsefesinin ya da metafiziğin konusu da bu en üstün varlık, yani tanrının (*theos*) kendisi olmalıdır.⁵⁷

Buna göre Aristoteles'te *theōria* (kuşatıcı bakış, temaşa) kavramı da anlam bakımından değişikliğe uğramakta ve şeylerin ne olduğunu görme, onları gün ışığına çıkarma (*en phōti*) girişimi şeklinde yeni bir anlam kazanmaktadır.⁵⁸

3. Tikel ile Tümel Arasındaki Köprü: Kategoriler

Aristoteles için hakikatle ilgili böyle teorik bilgi elde etmek, yani hakikati bütün bölümleriyle birlikte aynı anda kavramak zorlu bir iştir.⁵⁹ Evin dışındaki kapıyı herkes görebilir, önemli olan evin içinin neye benzediğini görebilmektir. Çünkü bütün, her bir parçasından her zaman daha büyüktür. İşte zorluk bu bütün ile bu bütünün tek bir parçasını birlikte kavrayamamaktan kaynaklanır; başka

⁵⁵ Marias 1967: 64.

⁵⁶ Marias 1967: 64.

⁵⁷ Marias 1967: 65; Aristoteles, *Metaphysika*, 3.4.

⁵⁸ Marias 1967: 65.

⁵⁹ Aristoteles, *Metaphysika*, 2.1.993b5-10.

deyişle tümel ile tikel arasındaki ilişkiyi iyi kuramamaktan, basit olandan karmaşık olana, karmaşık olandan basit olana zihnen inip çıkmanın çok zorlu bir iş olmasından. Odun yanmazsa, bunun nedeni ya ateşin yeterince güçlü olmamasıdır ya da odunun kolayca tutuşabilir bir madde olmaması. Gözümüzün görülebilir bir nesneyi görememesinin nedeni, ya gözün zayıf olmasıdır ya da o nesnenin karanlıkta olması. Aynı şekilde hakikatin görülmemesinin nedeni de ya şeylerin kendisinin bir şekilde kusurlu olmasıdır ya da bizim anlayış kabiliyetimizin bir şekilde zayıf olması.

Aristoteles'e göre Platon'un öğretisinde de bu bağlantı iyi kurulamamıştır. Çünkü Platon duyularla algılanan şeylere değil de, sonradan *idea* olarak adlandırdığı bu şeylerin ötesindeki başka çeşit şeylere daha fazla eğilmiş ve duyulur şeylerin hepsinin bu *idealar*la olan ilişkisiyle anlamlandırılabilceğini ileri sürmüştür.⁶⁰ Oysa Aristoteles'e göre tek tek varlıkların ötesinde *idealar* âlemi diye bir âlem yoktur.⁶¹

Hiç kuşkusuz Aristoteles Platon'un *idea* öğretisini tümünden reddetmedi. Aksine ilk nedenlerin bilgisini araştırmayı kendisine hedef edinirken hocasının *idealarından* çokça esinlendi, ama o *ideaları*, yani tümeli tikelde "şu" diyerek görmek istedi.⁶² Başka şekilde söylersek, Sokrates'in felsefeyi Olympos'tan yeryüzüne çağırması gibi Aristoteles de Platon'un *idealarını* yeryüzüne, yani kendi deyimiyle olaylar dünyasına çağırdı. Olaylar dünyasına düşünce dünyası kadar değer verdi ve bu iki dünyanın birbirleri olmadan olamayacağını göstermeye çalıştı. İşte bu yüzden öncelikle bu iki dünya arasındaki bağlantının doğru şekilde kurulup gösterilmesini kendisine hedef edindi.

Buradan hareketle söylersek, Platon'da *ideaların* (ana ilkelerin) bilgisine ermekle ortaya çıkabilecek olan doğru bilgi ya da hakikat, Aristoteles'te ancak mantık kurallarının varsayım ile gerçekliği

60 Aristoteles, *Metaphysika*, I.6.987b vd.

61 Aristoteles Platon'un görüşünü dikkate alırsak, tümel ile tikel arasında hep bir ara halkayı, yani birey ile insanın *ideası* arasında hep üçüncü bir insanı tasarlamak durumunda kalacağımızı ve bunun da böyle sonsuza değin süreceğini söyler (Aristoteles, *Metaphysika*, 13.4.1079a10-15).

62 Guthrie 1950: 126.

bağdaştırmasıyla ortaya çıkabilirdi.⁶³ Bu yüzden Aristoteles bilimsel bilgiye ilerlerken yanlış yollara sapmamak için mantığı kendine el feneri olarak aldı ve geliştirdiği kategorilerle bu iki dünya arasında bir köprü kurarak birbirlerinden kopuk gibi görünen tek tek olayların yer aldığı dünyada mantık kurallarına uygun bağlantılar kurulduğunda, somuttan soyuta doğru yükselen geniş sınıflamalar yapıldığında tümel bilgiye erişmenin nasıl kolaylaşacağını göstermek istedi.⁶⁴

Söz konusu kategoriler Aristoteles'in *Organon*⁶⁵ adlı kitabının ilk bölümü olan *Katēgoriai*'ın (Lat. *Praedicamenta*) konusudur. *Organon* adlı eserin bütünü, düzgün bir akıl yürütme için gerekli olan araçları ve kelimenin tam anlamıyla bilimsel bilgiye erişmenin yollarını gösterir.⁶⁶ *Katēgoriai* ise, herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek için onun hakkında mecazen soracağımız soruların düzeyini belirlemeyi ve tözün (cevherin) birincil⁶⁷ ve aslında her şeyin öznesi konumunda olduğunu göstermeyi amaçlar.⁶⁸

Aristoteles *Katēgoriai* adlı metninde asıl konuya girmeden önce, basit gibi görünen bazı Yunanca dil bilgisi kurallarından bahseder. İki anlamlı (*homōnymos*),⁶⁹ eş anlamlı (*synōnymos*)⁷⁰ ve türe-

63 Durallı 2011: 39.

64 Durallı 2011: 40.

65 Aristoteles ve Gezgin Filozofların çoğu için *organon* kelimesi "bir araç (alet) olarak mantık" anlamını taşır. *Organon*, herhangi bir bilimin araştırılmasına yardımcı olacak bir kurallar bütünüdür. Aristoteles'in söz konusu eseri veya mantığı konu aldığı diğer eserlerinin üslubu incelendiğinde, bilimsel çalışmalara ön hazırlık olarak gördüğü (*propaideia*) mantığı adeta hitabet sanatının (*rhētorikē*) inceliklerini anlatır gibi anlattığı gözlemlenir.

66 Kiernan 1962: 14.

67 Wallace 1976: 25.

68 Kategoriler, Türkçeye "yüklemler ya da bir nesneye yüklenen nitelikler, anlatımlar, temel yüklemeler, temel kavramlar, en genel kavramlar" şeklinde çevrilmiştir. Yunanca *katēgoria*, "anlatmak, bildirmek, bir konuya dair bir şey anlatmak, bildirimde bulunmak, beyan etmek, duyurmak; ihbar etmek; suç isnat etmek, mahkeme huzurunda itham etmek, aleyhine konuşmak, suç yüklemek, sorumlu tutmak vb" anlamlara gelen *katēgoreō* fiilinden türemiş bir kelimedir ve hitabette suçlama konuşmalarının da adıdır. Fiilin edilgen hali "yüklenmek" anlamına gelir. Aristoteles'in kendi felsefi diline uyarladığı *katēgoria* teriminde bu fiilin "bir şey hakkında bir şey söylemek, bildirimde bulunmak, bir konuda bir şey anlatmak" anlamının içerildiği görülüyor. Dolayısıyla bu terim "bir konu hakkında söylenen, anlatılan veya bir konuya yüklenen; anlatım, bildirim, yüklem, yüklemleme vs" olarak çevrilebilir.

69 Adı bir, tanımı ayrı kelimeler; örn. canlı (*zōion*) kelimesi bir insanı da belirtebilir, resimdeki bir insanı da; ama bunların tanımları farklıdır.

70 Adı ile anlamı bir; örn. bir insan da, bir öküz de canlı anlamına gelir.

tilmiş kelimelerin (*parōnymos*)⁷¹ ne anlama geldiğini örnekler vererek anlatır.⁷² Bunu yapmaktaki maksadı, dilin kalıplarını düşünce kalıplarına dökmektir. Örneğin ona göre varlık kelimesi birçok anlama gelebilir, ama bu kelime *homōnymos* bir kelime değildir. Çünkü bu anlamların hepsi tek bir ilkeye dayanır. Bu yüzden tek bir tanımı vardır. Aristoteles *Metafizik*'in 4. Kitabında bu hususu şöyle dile getirir: "Varlık (*to on*; Lat. *ens*) kelimesi birçok anlamda kullanılır. Ama hepsinin odağı aynıdır; belirli bir tanımı vardır. Bu, *homōnymos* bir kelime değildir. Sağlık ne anlamda kullanılırsa kullanılsın, sonuçta sağlık, sağlıktır; (...) tıbbi kelimesi ne anlamda kullanılırsa kullanılsın, tıbbi, tıbbidir. İşte varlık kelimesi de ne anlamda kullanılırsa kullanılsın, hep tek bir kaynağa işaret eder."⁷³ 7. Kitabında ise bu sözlerini daha da açar ve şöyle der: "Varlık kelimesi birçok anlam içerir. (...) İlkin bir şeyin ne olduğuna (neliğine) işaret eder, yani "bu tikel şeye" işaret eder (*sēmainei gar to men ti esti kai tode ti*); sonra bu şeyin niteliğine (*poion*), niceliğine (*poson*) ya da ona bu türden yükleyebileceğimiz (*katēgoroumenōn*) başka bir özelliğine. Ama varlığın içerdiği bütün bu anlamlar arasında en önemlisi bir şeyin ne olduğudur ki, bu öze (*ousia*: cevher, töz) işaret eder. (Çünkü biz bir şeyin niteliğinden söz ettiğimizde, o şey iyi ya da kötü deriz, ama beş ayak boyunda ya da bir insan demeyiz. O şeyin ne olduğundan söz ettiğimizde ise, o şey beyaz, sıcak ya da beş ayak uzunluğunda demeyiz; bir insan, bir tanrı deriz). Öteki yüklemelerin de hepsine varlık denir, çünkü bunlar o varlığın ya nitelikleridir, ya nicelikleridir ya da bunlara benzer şeylerdir."⁷⁴

Öteki yüklemelerin hepsine varlık demek, belki akıllara şöyle bir soru getirebilir: "Yürümek," "iyi olmak," "oturmak" ya da bunun gibi şeyler nasıl varlık olabilir? Aristoteles'e göre bunlar da varlıktır, çünkü bunların o varlığın özünden doğaca bağımsız bir varoluşları yoktur, o özden ayrılamazlar. Bir şey, yürüyen, oturan, iyi olan bir şeyse, o şey vardır.⁷⁵

71 Adını bir başka kelimeden alan, ama çekimi farklı olan kelimeler; örn. gramer, gramerci.

72 Bunların Yunan diline özgü tanımlar ve örnekler olduğuna dikkat edilmelidir.

73 Aristoteles, *Metaphysika*, 4.2.1003a34-1003b6 vd.

74 Aristoteles, *Metaphysika*, 7.1.1028a10-20.

75 Aristoteles, *Metaphysika*, 7.1.1028a20-30.

İşte Aristoteles'in kategorileri aslında varlığı tanıma yollarıdır, varlığın gramer halleridir.⁷⁶ Onun ne olduğunu, nasıl bir varlık olduğunu, büyük mü, küçük mü olduğunu, nerede ve ne zaman bulunduğunu, neye sahip olduğunu (neli olduğunu), ne yapmakta olduğunu, ne tür bir etki altında bulunduğunu tanıma yolları. Bütün bu yollarsa tek kapıya açılır, o da varlığın özüdür. O öz olmadan, o varlık dile dökülemez; bir cümleinin öznesi olmadan kurulamaması gibi bir şeydir bu.

Bu yüzden bu kategorilerin hepsi aslında dildeki özneye, sıfata, zarfa, aidiyete, etken ve edilgen fiillere karşılık gelir; dilde tek tek kelimelerin işaret ettiği şeydir bunlar. Bu tek tek kelimeler elbette tek başlarına bir anlam ifade etmezler (örneğin insan, koşuyor, beyaz, Lykeion'da), çünkü ne doğrudurlar tek başlarına ne de yanlış. Birleşip bir cümle oluşturmaları gerekir ki, özne bir anlam kazansın. Dilbilgisinin kalıpları olmaktan daha ötelere hareket ettiklerinde ve mantığın terimleri olduklarında da aynı şekilde birleşmeleri gerekir ki, nesneyi ifade eden bir kavram, yükleme işaret eden bir anlatım olabilsinler; dolayısıyla bu şekilde önermeler oluşturup olumlama ya da olumsuzlama bildirip⁷⁷ akıl yürütmelere, kıyaslara yol açabilsinler. Çünkü Aristoteles için bilimsel bilgiye giden yol ancak böyle önermeler ve akıl yürütmeler üzerinden kurulabilecektir. Aynı donanımla varlık sahasına girdiklerinde de bu kelimeler, nesnenin değişmez özünü tanımlayıp onun değişebilir niteliklerini, niceliklerini, durumlarını vb bize anlatacak yüklemelere dönüşebilsinler ki, böylece biz de o anlatımların, yani kategorilerin ışığında o tikel nesnenin özünde tümeli görebilelim.⁷⁸

Aristoteles kategorilerini sıralamaya şu şekilde başlar: Tek başına bir kelime ya da ifade aşağıdaki anlamlardan birine karşılık gelir.

Özne, töz, cevher (*ousia*; Lat. *substantia*): herhangi bir insan; herhangi bir at.

76 Marias 1967: 67.

77 Aristoteles, *Kategoriai*, 4b1.

78 Aristoteles'in kategorileri üzerine yapılan yorumlar, özellikle de kategorilerdeki *ousia* kelimesinin kullanımı üzerinde yürütülen tartışmalar için bkz. Athanasopoulos (2010): 211-243; Aristoteles, *Metaphysika*, 5.8.1017b10; ayrıca bkz. Case 1996: 19-20.

Nicelik (*poson*; Lat. *quantitas*): iki kübit⁷⁹uzunluğunda; üç kübit genişliğinde.

Nitelik (*poion*; Lat. *qualitas*): beyaz; gramer kurallarına uygun.

Bağıntı (*pros ti*; Lat. *ad aliquid*): yarım, çift (misli), daha büyük.

Yer (*pou*; Lat. *ubi*): Lykeion'da; *agorada* (pazar yerinde).

Zaman (*pote*; Lat. *quando*): dün, geçen yıl.

Durum (*keisthai*; Lat. *situm*): yatıyor, oturuyor.

İyelik (*ekhein*; Lat. *habitus*): ayakkabılı, silahlı.

Etkinlik (*poiein*; Lat. *facere*): kesmek, yakmak (kesiyor, yakıyor).

Edilginlik (*paskhein*; Lat. *pati*): kesilmek, yakılmak (kesiliyor, yakılıyor).⁸⁰

Bu kategorilerin ışığında diyebiliriz ki, bir varlığı düzgün bir akıl yürütmeyeyle anlamlandırmak ya da bilmek için önce “ne” olduğu sorulmalı ve genel bir kavram altına yerleştirilmeli ki, hakkında öğrenilecek hususlar da bu şekilde belirlenmiş olsun. Bu yüzden bu kategoriler arasında “ne” sorusuna cevap veren “varlığın tözü ya da cevheri” (*ousia*), hem tanım (*kai logōi*), hem bilgi (*kai gnōsei*) hem de zaman (*kai khronōi*) bakımından en önde gidendir;⁸¹ bir şeyin ne olduğunu gösterir. Diğerlerinin hepsi varlığın değişebilir çehresidir, ama töz değişmeden kalır; çünkü töz varlığın anlamı, özü, doğası, çekirdeğidir.⁸² Bu yüzden o olmasa, ortada üzerine konuşacağımız bir şey de olmaz; dolayısıyla tözleri dışında diğerlerinin kendi bağımsızlığı yoktur, tözlerinden ayrılamazlar.⁸³ O tek kelimeye ya da tek şeye içkin olan bu töz belirlendikten sonra, yani “ne” sorusuna mesela “bir insan” denildikten sonra, diğer sorular da ardından yavaş yavaş akmaya başlar. Bu sıralamaya uygun olarak zihindeki ikinci soru, niceliğinin ne olduğudur. Yani söz konusu varlığın ne kadar küçük ya da büyük olduğu veya ne kadar çok olduğu; cevaben şu kadar büyük, şu kadar küçük veya şu kadar çok denir mesela. Ardından bu varlığın ne nitelikte ya da nasıl bir varlık olduğu sorulur

79 *Cubitum*: Eski bir ölçü birimi; dirsekten orta parmağa kadar olan uzunluk.

80 Kategorilerin sayılarındaki değişiklikler konusunda bkz. Hill 2012: 154.

81 Aristoteles, *Metaphysika*, 7.1.1028a31-35.

82 Örneğin Sokrates, *ousia* kelimesinin ilk anlamıyla tözdür (tikel töz). Sokrates'in dahil olduğu insan türünü de içeren cins *ousia* kelimesinin ikinci anlamıyla tözdür (tümel töz). Bu konuda bkz. Ural 1994: 96-98; Duralı 2011: 60-61.

83 Aristoteles, *Metaphysika*, 7.1.1028a10-35.

ve karadır, beyazdır, sıcaktır vs denir. Böylece bu sıfatlarla o varlığın niteliği dile getirilir. Sonra bu varlığın diğer varlıklara olan oranı sorgulanır ve şundan daha büyük denir mesela. Daha sonra bu varlığın bulunduğu yer ya da mekân sorulur ve okulda, pazarda vb şeklinde cevap bulur. Aynı şekilde geçen yıl, dün vb ifadelerle bu varlığın zaman içindeki yeri belirtilir. Sonra ne durumda ya da ne konumda olduğu sorgulanır ve oturuyor, yatıyor vb bir cevap verilir. Ardından neye sahip olduğu sorulur ve mesela silahlı, mızraklı vs denir. Sonra bu varlığın ne yaptığı sorulur ya da ne tür bir etkinlikte bulunduğu; cevaben kesiyor, oturuyor, koşuyor vs denir. En son olarak da bu varlığın neye maruz kaldığı, neyle karşılaştığı sorulur ve mesela yakılıyor, kesiliyor denir.

4. Tavuk yumurtadan önce gelir.

Aristoteles'e göre bir varlığın özünde, ait olduğu sınıfın ya da cinsin (*genos*) ortak nitelikleri bulunur. Bir şeyin özünün tanımı (*horos, horismos*) hem ait olduğu cinsi (*genos*) belirler hem de tanımlanan şeyin ayırt edici vasıflarını (*diaphora*).⁸⁴ Cinslerin belirlenmesi, doğru bilgi yolunda ilerlemede önemlidir. Çünkü cins belirlendiğinde, o şey hakkında söylenebilecekler de belirlenmiş olur. Örneğin bir varlığın insan cinsinden olması onun akıllı bir varlık olduğunu bilmemizi sağlar; ekilen bir tohumun ne cinsten olduğunun bilinmesi o tohumdan ne çıkacağını bilmemizi sağlar.

Aristoteles cinslerin tek tek nesnelerin dışında değil de, içinde bulunduğu vurgu yaparken,⁸⁵ yukarıda da değindiğimiz gibi, bu noktada Platon'un görüşünden ayrılır.⁸⁶ Aristoteles'e göre her tek tek nesne, *ideasını*, yani cinsini kendinde kuvve olarak içerir. Ama bu içkinlikte nesnenin ait olduğu cinsin genel özelliklerini (nesnenin genel ya da tümel yanını) ve nesnenin sırf kendisine ait olan özelliklerini (bireysel yanını) birbirinden iyi ayırt etmek gerekir. İnsan, insan cinsinden olabilir, ama o tek insanın kendine has bireysel nitelikleri de olabilir, mesela o tek insan basık burunlu

⁸⁴ Wallace 1976: 33.

⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Politis 2004: 323-333.

⁸⁶ Aristoteles, Platon'un *ideasını* başlangıç değil de, nihai amaç kılmıştır.

olabilir. Burada önemli olan o insanın genel niteliklerinin zorunlu olduğunun, yani bir varlığın insan cinsinden sayılması için insan cinsinin gerektirdiği bütün niteliklere, mesela akla sahip olması gerektiğinin bilinmesidir. Ama onun basık burunlu olması vb nitelikler zorunlu olmayan, arızı niteliklerdir (*symbebēkos*).⁸⁷ Şu da unutulmamalı ki, o insanın basık burunlu olması için ilkin burnunun olması gerekir.

Kuvve halinde ve fiili halde olmayı, tohum ve ağaç örneğinden giderek açıklayabiliriz.⁸⁸ Bu örnekte tohum kuvve halinde (*dynamis*: imkân, yapabilirlik, bir şey yapma gücü), ağaç ise fiili haldedir (*energeia*). Demek bir ağaç ya fiili olarak bulunabilir ya da yalnızca kuvve olarak. Ağacın tohumu, o ağacı ortaya çıkaracak imkândır; tıpkı bir çocuğun kuvve halinde bir adam olması gibi.⁸⁹ Her kuvve daima özel bir fiiliyatın kuvvesidir. Meşe ağacının tohumu kendine özgüdür, o tohum ekildiğinde meşe ağacı çıkar, bir çam ağacı ya da at çıkmaz.⁹⁰ Fiiliyat kuvvenin içindedir; meşe ağacı, meşe palamudunun içindedir. O meşe ağacının palamududur. Çünkü kuvve halinde olma, soyut bir durum değildir, mesela tavuktan ayrı soyut yumurtalar yoktur. Tavuk yumurtanın içinde zımnen vardır ve yumurtaya kuvve kazandırır.⁹¹ Dolayısıyla kuvve halinde bir meşe ağacı olan bir tohum, gerçek bir meşe palamududur; kuvve halinde bir tavuk olan yumurta, gerçek bir yumurtadır. Bu yüzden Aristoteles'teki fiil, ontolojik olarak kuvveden önce gelir.⁹²

Kuvve olan, maddedir (*hylē*); fiili olansa biçim veya formdur (*morphē, eidos*). Her varlık bu iki ögeden, yani madde ve biçimden kurulur. Madde her şeyin taşıyıcısıdır (*hypokeimenon*; Lat. *substratum*), yani her şeyin temelinde bulunur. Biçim nesnenin algıladığımız ve onu başka nesnelerden ayıran, mevcut şeklidir ve her nesne bir tohum olarak içinde kuvve halinde bulunan ereğine (*telos*) göre mevcut şeklini alır.⁹³

87 Aster 2000: 210-212.

88 Bu konu ve kullanılan terimlerle ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Metaphysika*, 6.1.1026a30-35, 6.2.1026b1-5, 9.1.1045b30-35.

89 Marias 1967: 68.

90 Marias 1967: 68.

91 Marias 1967: 69.

92 Marias 1967: 69.

93 Ural 1994: 98.

Aristoteles'e göre dünyadaki her şeyin içine ekili bir temayül, bir itki vardır ve her şey bu temayül uyarınca (*hormē*) kendi kuvvesini kendine özgü şekilde işletir; olabileceği şey neyse o olmak için. Bu itkiyle mesela meşe palamudu meşe ağacı olmaya çabalar (*oregetai*), yumurtalarsa tavuk olmaya.

Aristoteles'in kuvve-fil ve madde-biçim üzerine görüşleri dört neden (*arkhai, aitiai*) öğretisinde detaylı olarak açıklanır.⁹⁴ Söz konusu nedenlerin hepsi başlangıçlardır (*panta gar aitia arkhai*) ve başlangıçlar herhangi bir nesnenin varolmasının ya da varlık bulmasının veya bilinir olmasının ilk noktalarıdır.⁹⁵

Aristoteles'e göre biz ancak ilk nedenini idrak ettiğimizde bir şeyin bilgisine vakıf olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu nedenler (*aitiai*) bir oluş sürecinden sorumlu faktörlerdir; çünkü Aristoteles'te *neden* anlamına gelen *aition* Yunancada "bir şeyin sorumlusu, bir şeyden sorumlu, bir şeyin nedeni" anlamına gelir. Dolayısıyla Aristoteles'in öğretisi bağlamındaki *neden* bir şeyin nasıl meydana geldiğine dair bir açıklamadır.

O halde nedenler, bir oluş sürecini anlamamıza yardımcı olacak "Nedir? Nedendir? Ne ya da kim? Ne için?" şeklindeki sorular ve bunlara verilen "Budur, Bundandır, Bu, Bunun için," şeklindeki cevaplardır. Cicero, Aristoteles'in nedenlerini *causae* olarak Latinceleştirmiş ve Batı dünyasına miras bırakmıştır.⁹⁶

Aristoteles'e göre ilk neden, "Bu nedir?" (*ti esti*) sorusuna cevap verir. Bu cevap, bir şeyin özünün ya da asıl doğasının (*ousia kai to ti ēn einai*) açıklamasıdır. Dolayısıyla ilk neden, bir şeyin varlık nedenidir ve biz ancak bunun sayesinde bir şeyin ne olduğunu anlarız. İkincisi "Neden yapılmıştır?" (*eks hou*) sorusuna cevap verir; yani maddedir ya da taşıyıcı olandır (*hyle kai hypokeimenon*). Üçüncüsü "Faili kimdir ya da nedir?" (*hypo tinos*) sorusuna cevap verir. Bu yüzden hareketin veya devinin başlangıç noktasıdır (*arkhē tes kinēseōs*). Dördüncüsü "Ne için, ne niyetle, hangi gayeyle?" (*hou heneka*) sorusuna cevap verir; dolayısıyla gayedir ya da iyi olandır;

94 Wallace 1976: 71.

95 Aristoteles, *Metaphysika*, 5.1-2.1013a15-35; Wallace 1976: 71-72.

96 Randall 1960: 123-124.

çünkü her oluş ya da hareket sürecinin varacağı hedeftir. Hareket, etkin nedenle başlar, nihai nedenle sınırlanır.⁹⁷

Demek ki, ilk neden biçimsel nedendir (*to ti esti*; Lat. *causa formalis*):

-Bu nedir? Heykeldir.

İkinci neden, maddi nedendir (*to eks hou*; Lat. *causa materialis*):

-Neden yapılmıştır? Tunçtan.

Üçüncü neden, etkin nedendir (*to hypo tinos*; Lat. *causa efficiens*):

-Yapan kimdir? Heykeltraş ya da heykeltraşın sanatı.

Dördüncü neden, nihai ya da ereksel nedendir (*to hou heneka*; Lat. *causa finalis*):

-Ne için yapılmıştır? Tanrılara saygı göstergesi olsun diye.⁹⁸

Aristoteles'te her süreç, değişim (*metabole*) ve hareketle (*kinēsis*) başlar. Tek etkin neden vardır bu süreçte, o da hareketin kendisi. Salt hareketin nedeni yoktur, yani hareketin etkin bir nedeni yoktur. Harekete hiçbir şey neden olmaz, ezelidir. Her özel hareketin bir nedeni vardır, o da başka özel bir hareket. Zamanda istediğimiz kadar geri gidelim, salt harekete neden olan bir önceki hareket yoktur.⁹⁹ Kısacası hareketin başladığı bir zaman yoktur. Babaların oğulları olur, bu oğullar yetişkin olur ve sıra onların oğullarının olmasına gelir ve bu süreç böyle hiç sonu gelmeyen bir zincir halinde devam edebilir. O halde hareketle ilgili sorulacak tek soru, "Niçin?" olabilir.

Aristoteles bir öncesi, yani bir nedeni olmayan hareketin salt hareket olduğunu anlatmak için bir ilke belirler ve bunun hareketsiz hareket ettirici (*ou kinoumenon kinei*) olduğunu söyler.¹⁰⁰ Bu, hareketin başlatıcısı gibi bir şey değildir; bir ilk neden, yasa ya da benzeri bir şey de değildir. Bu, salt mantıksal bir açıklamadır. Bu ilke doğal süreçleri zihnen kavranabilir kılar sadece; yoksa bu süreçlerin hiçbirini meydana getirmez. Salt bir *arkhē*dir; salt bir 'niçin'dir; yani bu *arkhē* ereksel nedendir ya da salt niyet. Aristoteles'e göre bir şeyin yapabildiği şey, o şeyin tam anlamıyla ne olduğuyla özdeş olduğu için de, son kertede bir sürecin ereksel nedeni ile biçimsel

97 Randall, bu son nedenin, gaye ya da erek şeklinde değil de, niyet şeklinde çevrilmesinin daha doğru olacağını belirtir (Randall 1960: 125).

98 Randall 1960: 124.

99 Randall 1960: 133-134.

100 Randall 1960: 135.

nedeni de özdeştir. Bu yüzden bu *arkhē* aynı zamanda biçimsel nedendir.¹⁰¹ Ama o kadar; geleneksel anlamda bir tanrı değildir. Hiçbir şeyin yaratıcısı değildir, çünkü dünya zaten ezeldir. Dünyanın ezeli taşıyıcısı da değildir, çünkü dünyanın bir taşıyıcıya değil, açıklanmaya, anlaşılmaya ihtiyacı vardır. İşte hareketsiz hareket ettiricinin tek değeri, bu anlayışı sunmasıdır. O zaman Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisi *nous* olmalı; yani 'niçin'i anlama gücü.¹⁰² Çünkü Aristoteles için dünyadaki en üstün güç *nousun* kendisidir.¹⁰³

Cicero'nun *De Natura Deorum* (Tanrıların Doğası) adlı eserinde Aristoteles için "Bütün tanrısallığı zihne (*mens*) yükledi," şeklinde bir cümle geçer.¹⁰⁴ Bu *nousun* Latince karşılığı olarak çevrilmiş olabilir. Ayrıca Simplicius'un *Gökyüzüne Dair* adlı eserinde Aristoteles'ten kalma bir fragmanda, "Tanrı (*theos*) ya *noustur*, ya da *nousu* aşkın bir şey," denmektedir.¹⁰⁵

Aristoteles *Metafizik*'inde *nousun* bizim bildiğimiz şeyler içinde en tanrısal şey olduğunu söyler. Ama bazı çıkmazlar içerdiğini ve bu çıkmazlarla nasıl en tanrısal şey olarak niteleyebileceğimizi sormadan da edemez.¹⁰⁶ "Eğer zihin hiçbir şey düşünmüyorsa, nerede kaldı saygınlığı? Uyuyan bir adamdan farkı yok demek ki!" diye *nousla* ilgili fikirlerini dile getirmeye başlar: Eğer *nous* düşünüyorsa (fili olarak anlıyorsa), onun düşüncesini bir şeyin belirlemesi gerekir ki, o zaman onun özü düşünme olamayacağından, *nous* sadece kuvve olur, dolayısıyla en üstün gerçeklik ya da en üstün töz olmaz; çünkü onun mükemmelliği düşünme eyleminden ileri gelir. Gerçi onun özü düşünce veya düşünme olsa bile, ne düşünüyor *nous*? Ya kendini düşünüyor ya da başka bir şeyi. Başka bir şey düşünüyorsa, o zaman ya her zaman aynı şeyi düşünmek zorunda ya da farklı farklı şeyleri. İyi olanı düşünmesi ile falanı filanı düşünmesi arasında bir fark var mı? Elbette böyle bir şey olmaz. Ama *nous* bir kuvveyse ve kuvve

101 Randall 1960: 135.

102 *Nous*, *noein* (düşünmek) filinden gelen bir addır ve bilme, anlama gücü, zihin, düşünce ve sezgi anlamlarına gelir.

103 Randall 1960: 136-137.

104 Cicero, *De Natura Deorum*, I. 33.33.

105 Simplicius, *De Caelo*, 485.21-22. Aristoteles'in burada "*noustan* da öte bir şey" derken Platon'a gönderimde bulunduğu söylenir. Şu da var ki, Aristoteles bu sözün bütününde kendi fikrini açıklamamakta, bazılarının tanrıya *nous*, bazılarının da *noustan* da öte bir şey dediğini belirtmektedir. Bkz. Menn 1992: 552, ayrıca n. 18.

106 Aristoteles, *Metaphysika*, 12.9.1074b15-17.



Aristoteles

Francesco Hayez, *Aristoteles*, 1811, Galleria dell'Accademia, Venice.

zıtlıkları da içeriyorsa, en kötü olanı da düşünebilecektir. O zaman düşünme en üstün iyi olamaz. Kaçınılması gereken kötüyü düşünmemekse, o zaman *nous* sırf kendisini düşünmekte, tabii en iyi olan şey buyusa. O halde onun düşünmesi, düşünme üzerine düşünmedir, başka deyişle kendine dönük düşünce veya düşüncenin kendi üstüne katlanması (*noësis noëseōs*).¹⁰⁷ Demek *nousun* tüm etkinliği, salt düşünce etkinliğidir.¹⁰⁸

Julián Marías, Aristoteles'teki *nousun* nedenlerin ya da başlangıçların sezgisel bilgisi olduğunu söyler. Çünkü nedenin neden neden olduğu kanıtlanamaz ve burada sezgisel bir bilgi (*nous*) şarttır. Marías'a göre Aristoteles'in bilgi seviyelerinde *nous*, *epistēmē*yle

¹⁰⁷ Aristoteles, *Metaphysika*, 12.9.1074b15-30.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Metaphysika*, 12.9.1074b34; bkz. Ağaoğulları 1994: 304.

(bilimsel bilgi) beraber hakiki bilgeliğin en önemli içeriğini oluşturur. Bu içerik sayesinde Aristoteles'in aradığı en üstün bilgi seviyesine sahip olunur.¹⁰⁹

5. Retorik ve Şiir

Aristoteles mantık, metafizik ve doğa bilimleri üzerine çığır açan felsefe öğretilerinin ve eserlerinin yanı sıra Yunan siyaset ve toplum yaşamının ayrılmaz bir parçası olan retorik (güzel konuşma veya hitabet sanatı) üzerine de bir eser kaleme alır. Böylece İÖ 4. yüzyıla tarihlenen ve *Rhetorike* (Retorik) adını verdiği bu eserinde hitabet sanatının tüm teknik ayrıntılarını irdeleyerek gelecek dönemlerin hatiplerine bir başucu kitabı armağan eder. Özellikle ünlü Romalı hatip Cicero ve hitabet üstadı Quintilianus'u derinden etkileyen bu armağan, İÖ yak. 335 yılında kaleme aldığı *Peri Poiētikēs* (Şiir Sanatı) adındaki çalışmasıyla da bütünleşerek bilim sıralamasında "üretici ya da yaratıcı bilimler" olarak geçen bilgi türünün en gözde iki kitabı haline gelir.

Yunan dünyasında özellikle hatiplerin, siyasetçilerin ve yazarların dinleyiciyi ya da okuyucuyu herhangi bir konuda ikna etmek ya da yeri geldiğinde onlara büyük heyecanlar yaşatarak çeşitli konularda kararlar almalarını sağlamak amacıyla yarattıkları retorik, temel anlamda "güzel ve ikna edici konuşma sanatı"dır. Yunancadaki *rhetorikē tekhnē* ifadesi hitabet sanatı demektir ve "ağızdan çıkan söz, söylenen söz" anlamına gelen *rhēma* kelimesi ve "söylemek, konuşmak, ifade etmek" anlamlarını taşıyan *legō* fiiliyle bağlantılıdır.

Retorik, doğada sadece insana bahsedilen konuşma ve ifade etme yetisinin en iyi şekilde açığa vurulduğu bir sanat olarak keşfedildiğinden beri, Empedokles'ten, Sofistlerden ve Sokrates'ten başlayarak Yunan dünyasında büyük tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların en önemli kaynağı, retorik teknikleriyle örülü bir konuşmanın insanları doğru bir düşünceye olduğu kadar yanlış bir düşünceye de ikna etmedeki büyük becerisidir. Platon retorikğin olumsuz sonuçlar doğurabilme özelliğine her zaman karşı

¹⁰⁹ Marias 1967: 63.

durmuş ve retorik tekniklerini kullanıp insanların zihnine yanlış düşünceleri zerk ettiklerini düşündüğü Sofistleri eleştiri yağmuru-na tutmuştur.

O halde retorik sanatında konuşmacının iyi bir konuşma üstadı olması kadar ahlaklı bir adam olması da önemlidir. Çünkü hitabet yeteneği kuvvetli ve erdemli bir hatibin insanlara söyleyeceği şeylerle hitabet yeteneği kuvvetli, ama ruhen kötü bir hatibin insanlara söyleyeceği şeyler arasında fark vardır. Bu yüzden Roma döneminde iyi bir hatibin tanımı, *vir bonus, dicendi peritus* (söz söylemede usta, iyi bir adam) olarak adeta formülleşmiştir.

Aristoteles, retoriğin düşüncenin ifade edilmesinde çok önemli bir yöntem olduğunu fark ettikten sonra, mantık ve diyalektikle ilgilendiği kadar bu sanatla da ilgilenmiş ve bu ilgisinde bir felsefeciden çok bir edebiyat eleştirmeni, seçkin bir dil ve üslup uzmanı gibi davranmıştır.¹¹⁰

Aristoteles için retorik, Yunan'ın genel anlayışında olduğu gibi sırf ikna sanatı değildir, aynı zamanda "herhangi bir konuda ikna etmek için uygun olan araçları bulma yetisi"dir. Bu yüzden mantık kurallarına uygun tartışma yöntemi olan diyalektiğin bir koludur ya da onunla eşit.¹¹¹ Aristoteles'in bu görüşü retorikte ispatı önemli kılarken, retoriğe özgü kanıtlama biçimi olan örtük tasımın (*enthymema*) da önemini ortaya koyar.¹¹² Böylece retorik, bir hatibin herhangi bir konuda kullanabileceği bir konuşma tekniğine dönüşür.

Retoriğin diyalektikle benzer noktaları şöyle özetlenebilir:

1. Retorik ve diyalektik belirli bir bilim dalıyla ya da konuyla değil, bütün bilim dallarıyla ya da herhangi bir konuyla ilgilidir; kısacası hem diyalektik hem de retorik herhangi bir bilim dalı için bir metottur.

110 Ayrıntılı bilgi için bkz. Moxon, T. A. (1955). *Aristotle's Poetics and Rhetoric, Demetrius on Style, Longinus on Sublime: Essays in Classical Criticism*, Everyman's Library, London: Dent, New York: Dutton.

111 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Rhetorikē*, 1.1.1354a1 vd, 1.2.1355b25.

112 Örtük tasım (*enthymema*): Önceden varsayıldığı düşünülerek öncüllerden biri ya da birden fazlası söylenmeyen tasım. Bu tasım şeklinde ya büyük önerme, ya küçük önerme ya da sonuç eksiktir. Büyük önermenin eksik olduğu duruma örnek: "Yalan söylüyorsunuz, öyleyse size güvenilemez." Küçük önermenin eksik olduğu duruma örnek: "Yalan söyleyenlere güvenilemez, öyleyse size güvenilemez." Sonucun eksik olduğu duruma örnek: "Yalan söyleyenlere güvenilmez, oysa yalan söylediniz." (TDK)

2. Her ikisi de bir konuyu her iki yönüyle ele alıp tartışır, yani bir konuya iki tarafından da bakar.

3. İki sanat da hem tümevarım (*epagōge*) hem de tümdengelim (*apagōge*) yöntemini kullanarak bilgi aktarır.

Platon, *Gorgias* adlı diyalogunda retorikçi belirli bir konusu olmadığı için bir sanat (*tekhne*) olarak görmez. Çünkü bir sanatın sanat olması için kendisine özel bir konuyu uğraş edinmesi ve bununla tanımlanması gerekir. Örneğin hekimlik sanatının konusu sağlık, kunduracılığın konusu ise kunduradır. Ama şu da var ki, Aristoteles'e göre retorik diyalektikle iç içeyse, o zaman diyalektikğin asıl ilgi alanı olan yöntem bilgisi retorikğin de ilgi alanıdır. Diyalektik, aklı bazı iddiaların ya da önermelerin geçerli olup olmadığına karar vermek üzere yönlendiriyorsa, retorik de neyin ikna edici olduğuna ve neyin ikna edici olmadığına dair bir araştırmaya dayanmakla diyalektikğin özüne benzer bir niteliğe sahip demektir. Bu özelliği de onu bir sanat haline getirmeye yeterlidir.

Öte yandan retorikle diyalektikğin birbirinden farklı noktaları da vardır. Şöyle ki:

1. Retorik, ikna etmede sadece önermelere ya da kanıtlara dayanmaz, aynı zamanda bunların bir bütün olarak inandırıcılığını ve dinleyicilerin üzerinde ruhsal heyecanlar yaratıp yaratmayacağını da göz önünde bulundurur. Bu yüzden özellikle yaşamın gidişatında diyalektikten daha yararlı bir sanattır.

2. Diyalektik genel sorular ya da sorunlarla ilgilenirken retorik çoğunlukla özel sorular ya da sorunlarla ilgilenir. Bu özel sorunlar da genellikle doğru bir bilgimizin olmadığı konulardır. Bu yüzden konuşmacıdan bu konularda dinleyicilere bilgi aktarması beklenir.

3. Diyalektikğin kullandığı ifadeler uzmanlık isteyen ifadelerdir, oysa retorik konuşma genelde herkesin anlayacağı ifadelerle örülür.

4. Diyalektikğin cümle örgüsünde belirli bir tutarlılık beklenirken retorikğin cümle örgüsünde tutarlıktan ziyade hitap edilen dinleyici kitlesinin ikna edilmesine yönelik özellikler beklenir.

5. Bu yüzden diyalektikte ispata yönelik olmayan yöntemler kullanılmaz, oysa retorikte ikna etmek için ispata yönelik olmayan araçlar da kullanılabilir. Çünkü retorikçi icra eden kimsenin, yani

bir hatibin en önemli işi herhangi bir konuda ve her zaman neyin ispatlanabilir olduğunu değil, neyin ikna edici olduğunu bulup çıkarmaktır.¹¹³ Zaten bu yüzden, yukarıda da belirtildiği üzere, retorik, bir hatibin ilgilendiği herhangi bir konuda ikna ediciliği yüksek olan noktaları görebilme yetisi olarak da tanımlanır.¹¹⁴ Şu da bir gerçek ki, bir hatipten her türlü koşulda karşısındakini ikna etmesi beklenemez. Buna rağmen bir hatip, herkesi ikna edemese bile her türlü ikna etme aracını keşfederek retorikte sağlam bir yöntem edinmek durumundadır. Bu yöntemi keşfederken de, öncelikle bazı şeylerin “neden” ikna edici olduğunu ya da “neden” ikna edici olmadığını belirlemelidir.

Aristoteles’e göre retorik teknikleriyle örülü bir konuşmada ikna ediciliği belirleyen ve bu yüzden dikkat edilmesi gereken üç husus vardır: konuşmacı, hitap edilen dinleyici ve konuşmanın içsel kurgusu.¹¹⁵ Bir hatip konuşmasını hazırlarken özellikle bu hususları göz önünde bulundurmalı ve ikna etme tekniklerini belirli bir yöneme göre önceden kendisi hazırlamalıdır.

Teknik ikna etme yönteminde her zaman için konuşmacının kendisinin ya da sunduğu karakterinin dinleyicide güvenilirlik yaratması beklenir. Konuşmacı güvenilir bir karakter sergilerse, özellikle mahkeme konuşmaları gibi, olay hakkında tam anlamıyla gerçeğin bilinmediği ve dolayısıyla kuşkuyla fazlasıyla açık durumlarda dinleyici üzerinde büyük etki yaratır. Bu yüzden bir konuşmacı en başta pratik zekâsını ya da sağduyusunu (*phronēsis*), dürüstlüğü ve iyi niyetini sergilemede başarılı olmalıdır.¹¹⁶ Çünkü bu üçü uygun şekilde sergilenmezse, dinleyici konuşmacının amaçlarının iyi olup olmadığından rahatlıkla şüphe duyabilir.

İkna etmenin başarılı olması için dinleyicilerin ruh halleri de çok önemlidir. Bu anlamda bir konuşmacı bir psikolog gibi davranmalı, insanın doğasını ve ruh hallerini çok iyi tanımalıdır. Çünkü insanların ikna olması ya da olmaması, sağlıklı kararlar verip vermemesi, onların kederli ya da sevinçli ruh hallerine veya dostça ya da düş-

¹¹³ Aristoteles, *Tōpika*, 6.12.149b25.

¹¹⁴ Aristoteles, *Rhetorike*, 1.2.1355b26 vd.

¹¹⁵ Aristoteles, *Rhetorike*, 1.3.1358a37 vd.

¹¹⁶ Aristoteles, *Rhetorike*, 2.1.1378a6 vd.

manca yaklaşımlarına bağlı olarak değişiklik gösterir. Bu yüzden yine işe teknik tarafından bakılmalı ve tek tek her duygu hakkında doğru bir bilgi edinilmelidir. Bunun yolu da her bir duygunun tanımının uygun şekilde yapılmasıdır. İşte bu anlamda retorik mantıktan öte, ahlak felsefesinin bir kolu olarak görülmelidir.

İkna etmede üçüncü önemli unsur da, konuşmanın içsel kurgusudur. Bu konuda kompozisyon biçimi, üslup, ahenk ve ritim çok önemlidir. Mükemmel bir konuşma üslubu, açık ve anlaşılır olmalıdır; gramer kurallarına dikkat edilip cümlelerin yerli yerinde kullanıldığı, mecaz ve benzetmeler gibi söz sanatlarıyla örülü üsluplar konuşmanın amacını başarıya ulaştırır. Bu yüzden bir hatip ele aldığı konuya uygun bir üslup belirlemelidir. Çok sade, sıradan bir konuşma üslubu gerekli etkiyi uyandırmayacağı gibi, çok süslü ve ağdalı bir konuşma üslubu da gerekli etkiyi uyandırmaz. Konuşma üslubunun açık ve anlaşılır olması, seçilen kelimelerin yalın olmasıyla alakalıdır. Yine de hatibin esas işi hitap ettiği kesimi etkilemek olduğuna göre seçilen yalın sözcüklerin sıradan olmamasına da dikkat etmek gerekir. Dinleyicilere hoş gelip merak uyandıracak yabancı kelimelerin kullanılması ve üslubun gerektiği kadar süslenip gösteriş kazanması çok önemlidir. Seçilen kelimelerin cümleler halinde birleştirilmesi de ayrı bir tekniktir. Uygun cümlelerle kurulan bir konuşma akar gider ve dinleyiciyi derinden etkiler. Cümlelerin kurulmasında dilin gramer yapısına özellikle dikkat edilmeli, yarım yarım cümleler yerine tam cümleler kurulmalı, canlı tonlamalara ve ritmik uyuma özen gösterilmelidir. Ayrıca konuşmacının ses tonu da dinleyicide istenen duyguların yaratılmasında etkilidir. Konuşma sırasında etki uyandırması için ses tonunun uygun yerlerde alçaltılması ya da yükseltilmesi konuşmacının hitabet yeteneğinin en önemli göstergelerinden biridir. Konuşmanın kurgusunda kanıtlamalar da önemlidir, bu yüzden hem tümevarım (*epagōgē*) hem de tümdengelim (*apagōgē*) yöntemini kullanmak etkili bir düşünüş biçimi ve etkin bir konuşma tarzı ortaya koyar. Birinci tür yöntemde özellikle tarihten seçilen örneklerle ya da efsanelere başvurulur. İkinci yöntemde olasılıklardan ya da birtakım işaretlerden yola çıkılır. Örneğin bir annenin çocuğunu sevmesi, bütün annelerin çocu-

ğunu sevmesine bağlanır ya da bir suçla itham edilen adamın tir tir titremesinden suçlu olduğu çıkarılır.

Aristoteles'e göre bir hatip konuşmasında genel kanıtları tercih etmeli, özel kanıtlardan kaçınmalıdır. Çünkü özel kanıtlar konuşmanın güvenilirliğini azaltan unsurlardır. Ama yeterince genel kanıt yoksa, özellikle ahlak ve siyaset alanından seçilmiş özel kanıtlara da başvurulabilir.

Retorik teknikleriyle örülü konuşmalar genellikle üçe ayrılır ve bu ayrım özellikle dinleyicilerin sadece dinleyici olduğu durumlar ya da dinleyicilerin aynı zamanda bir yargıda bulunmaya hazırlandığı durumlar dikkate alınarak yapılmıştır:

1. *Dinleyicinin sadece bir dinleyici olduğu, yani konuşmaya aktif olarak katılmadığı konuşmalar:* "Kanıtlayıcı ya da ikna edici" konuşma adı verilen bu tarz konuşmalar şimdiki zamana yöneliktir ve belirgin bir amacı vardır. Örneğin övgü ya da yergi konuşmaları bu tür konuşmalardır. Amacı, bir kişiyi veya bir olayı överek itibar kazandırmak ya da yererek gözden düşürmektir.

2. *Yargı içeren konuşmalar:* Bu tür konuşmalar ya gelecekle ya da geçmişle ilgili yargı içeren konuşmalardır. Dinleyici bu konuşmalarda aktiftir ve kendisinden konuşmanın sonunda geleceğe ya da geçmişe yönelik bir karar alması beklenir. Geleceğe yönelik bir karar beklenen konuşmalar, müzakere türüne girer. Geçmişe yönelik karar beklenen konuşmalarsa adli konuşmalardır. Bunlar, suçlama ya da aklama konuşmalarıdır. Amaçları, birinin haklı ya da haksız olduğunu ispatlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla geçmişte olan olayları konu edinirler. Bu tür konuşmalarda konuşmacı (genellikle tarafların avukatları ya da kendileri) ya birisini suçlar ya da birisini veya kendisini savunur. Konuşmanın gidişatı dinleyicileri, özellikle de jüriyi davanın haklı ya da haksız olduğuna, yasalara uygun olup olmadığına ikna edeceğinden, bu tarz konuşmalarda retoriğin çok büyük önemi vardır.

3. *Uyarı ya da tavsiye konuşmaları veya bir konudan vazgeçirmeye yönelik konuşmalar:* Bir şeyin yararlı ya da zararlı olduğunu göstermeyi amaçlayan bu tarz konuşmalar, örneğin yasa çıkarmayla, vergilendirmeye, savaş veya barışa karar vermeye, memleketin sela-

metiyle ya da memleketin gelir ve giderleriyle ilgili konuları ele aldığından, genellikle toplumsal ya da siyasal bir içeriğe sahiptir. Bu tarz konuşmalarda hatip genellikle dinleyicilere ya bir şey yapmalarını salık verir ya da onları bir şeyi yapmaktan sakınmaları konusunda uyarır. Tavsiye vermek amacıyla yapılan konuşmalarda konuşmacı kanıtlarını genelde iyi ve kötü gibi ahlaki değerlerden çıkarır. Bu kanıtların bazıları "dostluk, şeref, onur, sağlık, adalet, yüce gönüllülük, erdem, haz, güzellik, kudret" gibi tartışmasız kabul edilen ilkelerdir. Tartışılabilir olanlarsa "çoğunluğun arzuladığı şeyler, kişilerin tercih ettiği iyilikler, kolay şeyler, uygun şeyler, kişilerin yapmayı sevdiği şeyler, üstlenmemizin iyi veya kötü olacağını düşündüğümüz şeyler, öğütler" gibi tartışmaya açık konulardır. Bu tarz konuşmalar sonrasında dinleyiciler genellikle gelecekte olacaklar hakkında bir fikir sahibi olur ve geleceğin kendilerine ya da topluma yararlı ya da zararlı olup olmayacağı konusunda kararlar alır, sonucunda da yaşantılarını aldıkları bu kararlara göre yönlendirirler.

Aristoteles'in diyalektikte olduğu gibi retorikte de belirli kurallara uygun bir düşünme tarzı ve ifade biçimi olması gerektiği konusundaki ısrarı, onun retorliğini Yunanların geleneksel retoriklerinden ayırır ve kuramsal bir inceleme alanı haline getirir. Hiç kuşkusuz onun retorikle ilgili görüşleri ya da bu görüşlerinin sunulduğu eseri mantık, metafizik ve doğa bilimleri gibi felsefesinin can alıcı konuları ve bu konuların işlendiği eserleri kadar canlı değildir. Buna rağmen geliştirdiği retorik kuramıyla kendisinden sonra gelen ve "İnsan, düşüncesini önce iyi ifade etmesini bilmeli!" diyerek her fırsatta retorığa ayrı bir önem verdiklerini belirten ünlü Romalı hatiplerin öncüsü olduğu da tartışmasızdır.

Aristoteles'in İÖ yak. 335 yılında kaleme aldığı *Peri Poiêtikês* (Şiir Sanatı) ise genel olarak şiir ve türleri üzerine bir incelemedir ve iki kitaptan oluşur. İlk kitap en önemli şiir türleri olan destan ve trajedi üzerine bir incelemedir, ikinci kitap ise komedi üzerinedir ve ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Bu açıdan bakıldığında bu eser klasik edebiyat kuramı hakkında bilgi veren temel bir eserdir. Ama biz onun felsefi açıdan öne çıkan yönlerine eğilip Aristoteles'in bir felsefeci olarak neden böyle bir

eser yazdığını ve bu eserle nasıl bir mesaj vermek istediğini anlamaya çalışacağız.

Her şeyden önce Aristoteles için şiir, tıpkı gemi kullanımı, hekimlik, ev yapımı, at yetiştiriciliği gibi bir sanat ya da zanaattır, yani bir *tekhne*dir. Bunlardan ayrılan bir yönü varsa, o da taklit ya da temsile (*mimesis*) dayalı olmasıdır. Çünkü şiiri yaratan şair, tıpkı bir ressam gibi bir şeyin temsilini ya da taklidini yapan,¹¹⁷ yani ortaya koyduğu eseri bir örneğe benzetmeye, o örneğin belirgin özelliklerini yansıtmaya çalışan kişidir. Bu yüzden Aristoteles için temsili sanat, kabaca bizim genel olarak sanat ya da güzel sanatlar dediğimiz sanatlara (edebiyat, müzik, resim, heykel, dans vb) karşılık gelir. Ama şiiri diğer temsili sanatlardan ayıran en önemli özellik kullandığı araçtır, yani dil. Şiir dili, yani kelimeleri ve sözleri kullanarak taklit eder.¹¹⁸

Burada Yunanca *mimesis* kelimesinin bizim kullandığımız anlamdan çok daha geniş bir anlam içeriğinde kullanıldığına ve adeta "sanat" anlamına geldiğine dikkat etmek gerekir. Yine Yunanca *poietikē* kelimesinin "üretme, imal etme, yapma; üretim, imalat, yaratım" anlamındaki *poiesis* kelimesinden türediğine ve "sanatçı, şair" olarak çevrilen *poietēs* kelimesinin temel anlamının da "yapan, imal eden, üreten ve icra eden" olduğuna da dikkat etmek ve bu kelimeleri böyle anlamadan Aristoteles'in şiirden ne kastettiğini anlamamızın da imkânı olmadığını bilincine varmak gerekir. Çünkü şiir dediğimizde, bizim bugün şiirden anladığımız anlamı düşünerek hareket edersek, Aristoteles'in *Şiir Sanatı*'nda demek istediklerini idrak edemeyiz.

Konumuza dönersek, demek ki Aristoteles için şiir bir *mimesis*dir, yani bir taklit, temsil ya da sanattır. Çünkü bu üç anlam Aristoteles'in zihninde aynı şeydir. Dolayısıyla onun için şiirin bütün türleri de taklittir, yani destan, trajedi, komedi, hatta flüt ya da arp çalma ve bunlar gibi pek çok tür birer taklit ya da temsildir. Bunları birbirinden ayıran farklar, taklit etmekte kullandıkları araçlar, taklit ettikleri nesneler ve taklit tarzları bakımındandır. Çünkü bazıları renkler ve şekiller aracılığıyla taklit eder, bazıları sesler aracılığıyla, bazıları da ritim, dil ve harmoni aracılığıyla.

¹¹⁷ Aristoteles, *Peri Poietikēs*, 25.1460b7-8.

¹¹⁸ Aristoteles, *Peri Poietikēs*, 1.1447a19-21.

Aristoteles'e göre taklit ya da temsil etme (*mimesis*) insanlarda doğuştan itibaren bir içgüdü olarak vardır. Bu yüzden doğal bir durumdur. Dolayısıyla şiir sanatı varlığını insanın doğasındaki bu içgüdüden alır. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biridir taklit etme yeteneği, bu yüzden ki insan ilk bilgilerini taklit etme yoluyla öğrenir.¹¹⁹ Yine şiir sanatı, varlığını insana özgü olan beğenme hissinden alır. İnsan bütün taklit ürünlerin, yani sanat ürünlerinin karşısında beğenme ve hoşlanma hissi duyan yegâne varlıktır. Demek ki tüm insanlar sanat ürünlerinden haz alır. O halde insan taklit yoluyla öğreniyorsa, o zaman öğrendiği şeylerden ve öğrenmeden de doğal olarak haz alır. Aristoteles'in bilim sınıflamasında üretici ya da yaratıcı bilimlerin amacının yararlı ve güzel bir ürün ortaya koymak olduğu hatırlanacak olursa, ona göre bütün sanatların amacı yararlı ve güzel bir ürün ortaya çıkarmaktır; keza şiirin de en büyük amacı budur.

Aristoteles'in bu eserinde sürekli *mimesis* vurgu yapması aslında Platon'a karşı bir tepkidir. Çünkü Platon'da *mimesis*, *idealar* öğretisi çerçevesinde değerlendirildiğinden farklı bir anlamda kullanılır. Neden? Çünkü hatırlanacak olursa Platon'a göre gerçek âlem *idealar* âlemidir, madde âlemi ise *ideaların* kopyasıdır. Buna göre maddi nesneler gerçek *ideaların* birer kopyası, yani taklididir; maddi nesnelerin sanatsal yaratımları ise kopyanın da kopyasıdır veya taklidin de taklididir, dolayısıyla hakikatten iki kere uzaktır.¹²⁰ İşte Aristoteles *Şiir Sanatı* adlı eserinde Platon'un bu felsefi görüşüne tepki olarak adeta taklide dayalı bir sanat olarak şiir ile felsefe arasında bir orta yol bulmaya çalışır. Zaten buna kendi felsefi görüşleri de rahatlıkla izin verir. Çünkü yine hatırlanacak olursa Aristoteles Platon'un *idealar* öğretisine karşı bir duruş sergilemiş ve madde âlemini onun gibi kopya bir âlem olarak görmemiş, *ideaları* yer-yüzüne indirmiştir. Ona göre insan maddi nesnelere bakınca doğal olarak haz alır, onlara bakarak öğrenir, çıkarım yapar, keşfeder; kısacası insan her bir nesnenin ne olduğunu öğrenmekten ve onun üzerine düşünmekten haz alır. İşte bu doğal duyulanımların bazı

¹¹⁹ Aristoteles, *Peri Poetikes*, 4.1448b6-9

¹²⁰ Kenny 2006: 77.

insanlarda daha güçlü olması, onları kaba, hazırlıksız, yani doğaçlama girişimlerde bulunmaya teşvik eder ki, bu durum şiir sanatının doğmasına yol açar.

Aristoteles için sanat (*tekhnē*) bir maddeye biçim vermektir. Bu anlamda doğa en büyük sanatçı, en büyük şairdir. Sanatçı olarak doğa ile insan arasındaki tek fark, doğanın kendi malzemelerinden kendi kendine bir şey meydana getirmesi, buna karşılık insanınsa ancak kendi dışındaki malzemelerden bir şey meydana getirmesidir. Doğa sanatçılığını kullanarak bir ağacı bir tohumdan meydana getirir, yani kendi malzemesinden kendi kendine bir ağaç meydana getirir. İnsansa sanatçılığını kullanarak tahta ve tuğladan bir ev inşa eder. Ama Aristoteles'e göre buradaki tahta ve tuğla sonuçta doğanın malzemeleridir ve bu malzemeler insanın sanatçılığıyla bir eve dönüşmüştür. Doğa bir ev yapacak olsa, bu evi bir insanın yaptığı evlerden farklı yapmayacaktır. İnsan bir ağaç yaratabilse, doğanın yarattığı ağaçtan farklı bir ağaç yaratmayacaktır. Bu anlamda sanatçı olarak insan sadece bir aracıdır, adeta doğanın elidir. İnsan sanatçı olarak bir şiir yazarken ya da yaratırken, aslında o şiiri doğa yazmakta veya yaratmaktadır. Nasıl ki doğa bir ağaç yaratırken farklı araçlar kullanıyorsa, yani rüzgârdan, güneşten ve yağmurdan yararlanıyorsa, aynı şekilde şiir yaratırken de insanı araç olarak kullanmakta ve insanın sanatçılığından yararlanmaktadır.¹²¹ Aristoteles'in burada kastettiği, sanatın doğayı ya da doğanın ürünlerini veya eserlerini taklit etmesi değildir. Bu zaten imkânsızdır.¹²² Çünkü sanat bir meşe ağacı yaratamaz ya da bir insana hayat veremez. Sanat, ona göre doğanın yapmakta olduğu ya da yapmaya çalıştığı şeyin daha iyisini veya daha başarılısını meydana getirmektir. Çünkü sanat maddede imkân olarak bulunan şeyleri gerçekleştirebilir, böylece doğayı tamamlar.¹²³ Dolayısıyla sanat doğayı ya da doğanın ürünlerini değil, doğanın üretici ya da yaratıcı etkinliğini veya davranışını taklit eder. Çünkü doğa, Aristoteles'e göre bir edim veya etkinlik tarzıdır.¹²⁴ İşte sanat bu tarzı taklit eder. Kısacası sa-

121 Randall 1960: 275.

122 Randall 1960: 275.

123 Randall 1960: 275.

124 Randall 1960: 275.

nat, doğanın yaptığı gibi yapar. Doğa nasıl davranıyorsa, bir sanatçı olarak insan da o şekilde davranır. Örneğin doğanın yaptığı gibi yapıp kendi kendini tedavi eder.¹²⁵ Bu iyileştirme etkinliği de sonuçta ona masum bir sevinç ve haz verir.

Demek ki gemi yapımından tutun da şiir yazma sanatına kadar her sanat, doğanın işini ve eylemini taklit etmedir. Ama şiir, tıpkı müzik gibi, ifadesi en yüksek sanattır. Çünkü araç olarak dili kullanırken, aslında sesi, ritmi ve harmoniyi de kullanır. Destan şiiri ve trajik şiir, şiir sanatının en üst formlarıdır. Çünkü bunlar insanın doğal eylemlerini en canlı ve en işlevsel şekilde kullanan formlardır. Örneğin Empedokles bir şair değildir Aristoteles'e göre, her ne kadar şiirin araçlarını kullanmışsa da. O bir doğa filozofudur. Çünkü dizelerinde insan davranışlarının taklidi yoktur.¹²⁶ İnsan davranışlarının en iyi taklidi trajik şiirdir. Çünkü amacı, insan davranışlarını taklit ederek acıma, korku ya da dehşet gibi duygular yaratmaktır. Trajik şiirde, dinleyici olarak bir kahramana acıma hissi duyarken aynı zamanda arınma hissi duyarsınız, böylece ruhunuzu tedavi eder, hafiflersiniz ve o şiirden haz alırsınız. Trajedinin amacı, acıma ya da korkma vb hisler aracılığıyla karşısındakine bir rahatlama hissi vererek haz yaratmaktır. Bu yüzden haz hissini en fazla yaratan trajedinin kendisidir. Aristoteles'in burada sözünü ettiği arınma hissi (*katharsis*) genel anlamda ruhun hafiflemesidir. Bu bir duygusal arınma veya duygusal olarak ruhun temizlenmesi, tutkularından kurtulmasıdır. Bu arınma beraberinde yenilenme, kendine gelme, canlanma da getirir. Trajedilerde seyircinin ruhu bu sürecin hemen hemen hepsini yaşar; üzüldür, korkar, acır, hatta güler, ağlar. Bu bir tür enerji boşalımı, bir tür rahatlama. Trajedi adeta ruhun kendi kendisini tedavi etmesine neden olur. Bu insan ruhunun gelişimi açısından çok önemli bir aşamadır, yani ruhun içinde ne varsa boşaltmak ve tazelenmek. Trajedide insan heyecanlarını yaşanması gerektiği seviyede yaşaması gerektiğini öğrenir, yani dengesini bulur; nerede, nasıl hissedeceğini ya da bir duyguyu nerede, nasıl ve nereye kadar hissetmesi gerektiğini öğrenir. Böylece bir tür vecd

125 Randall 1960: 275.

126 Randall 1960: 289.

hali (*ekstasis*) yaşar ya da böyle bir duyguyu tadar. Neden? Çünkü trajedide kendisine sunulan karakterlerde ya da sahnelerde gördüklerini veya hissettiklerini kendi yaşamıyla kıyaslar ve kendi yaşamının abartıdan uzak ve daha az trajik olduğunun farkına varır. Kendi üzüntü ve endişelerini görür, bunlarla belki de ciddi anlamda ilk kez karşılaşır. Çünkü trajedilerde yaşananlar, bir insanın ruhsal anlamda kaldıramayacağı kadar büyük felaketlerdir. Özellikle acıma ve korku bir insanın en kolay hissedebileceği ruh durumlarıdır ve trajedilerde de en çok bu duygular uyandırılır, hem de en şiddetli halleriyle. Bir trajedinin en büyük başarısı da insanın bu iki duygudan arınmış olmasıdır. Seyirci kendisini özdeşleştirdiği trajedi kahramanlarıyla ya da kendi yaşamını özdeşleştirdiği trajik olaylarla kendi kendini değerlendirme olanağı bulduğunda, kendi karakterini yeniden gözden geçirdiğinde gelecekte yaşayacaklarına karşı bir cesaret kazanır, kendine güveni artar. Çünkü seyirci bir trajedide olması muhtemel olayları önceden görür ve bunlar üzerine kendi kendine düşünmeye başlayarak yaşam savaşına dirilmiş bir şekilde yeniden hazırlanır. Kendini adeta yeniden devreye sokar, yeniden işler hale getirir. Burada Platon'un ahlaka aykırı duygulanımlar yarattığı için Homeros'a ideal devletinde yer vermemesi hatırlanacak olursa, Aristoteles'in bu yaklaşımının hocasına ne kadar zıt olduğu da anlaşılır. Çünkü Platon'da şiir, duygularının kontrolünü ne denli insanın elinden alıyorsa, Aristoteles'te insanı duygularını o denli kontrol edebilir hale getirmektedir.¹²⁷

6. Ahlak ve Siyaset

Aristoteles'in *Şiir Sanatı*'nda sergilediği görüşlerinin çoğunu, filozofun insanı ve insan ruhunu tanıma girişimleri olarak ele alabiliriz. Bu bakış açısı bizi Aristoteles ahlakına ve onun bu ahlakla bağlantılı siyasi görüşlerine doğru götürecektir.

Aristoteles, ahlakı (*ethike*) insanın ontolojisi olarak görür ve bu konudaki temel bilgileri özellikle *Ēthika Nikomacheia* (Nikomakhos'a Ahlak) adlı eserinde açıklar. Bu eser baştan sona incelendiğinde

¹²⁷ Aristoteles, *Peri Poietikes*, 6.1449b24 vd.

ön plana çıkan görüşün “iyi” (*agathon*) sorunsalı olduğu anlaşılır. Çünkü Aristoteles’e göre varlıkların ve insan davranışlarının son hedefi, iyiye ulaşmaktır. En üstün iyi de mutluluğun (*eudaimōnia*) kendisidir. Ama mutluluk (*eudaimōnia*) ile hazzı (*hedonē*) birbirine karıştırmamak gerekir, çünkü aralarında bir fark vardır. Haz, arzu edilemeyen ve dolaylı yoldan aranan bir şeydir, buna rağmen insan hayatını süsleyen bir unsurdur. Romalı Stoacı düşünür Seneca, Aristoteles’in bu görüşünden yola çıkarak kaleme aldığı *De Vita Beata* (Mutlu Yaşam Üzerine) adlı eserinde hazzı buğday tarlalarında yetişen ve onları süsleyen gelinciklere benzetir. Bu gelincikler o tarlaya ekilmemiş ya da özellikle ekilmeye çalışılmamıştır, sonradan bir ek olarak orada bitmiştir.¹²⁸ Haz da böyledir; sonraki bir hedef-tir, ama yaşama tat katar. Mutluluk ise insan yaşamının veya yaşam tarzının hedefidir; kendinde amaçtır. Yunan dilinde *eu* ve *daimōn* kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşan *eudaimōn* (iyi ruh) kelimesine bağlı olan *eudaimōnia* (mutluluk), bu bağlamda “iyi bir ruha sahip olma” anlamına gelir. Platon’un *Er Mitosu*’nda dünyaya ikinci kez gelmek üzere yeni yaşamlarını seçen ruhların yanına katılan bu *daimōn*’un Herakleitos’ta insanın karakteri (*ethos*) anlamına gelidiğini de belirtmeliyiz.

Aristoteles için iyinin kendisi aslında başka bir varlık değil, sadece insanın kendisidir. Her tek tek şeyin iyisi, o şeyin kendi işlevi, varlık tarzı, aynı zamanda o şeyin gerçekleşme tarzıdır. Gözün iyisi, yani göz için uygun olan işlev, görmedir; ayağın iyisi yürümedir. Bu anlamda bir şeye özgü bir etkinliktir, yani göze özgü etkinlik görme, ayağa özgü etkinlik ise yürümedir. Peki insan olarak, bir insana özgü nitelik nedir? Aristoteles’e göre bunun yanıtı yaşamadır. Ama bitkiler ya da hayvanlara özgü bir yaşama değildir bu; akıl varlığı olan insana özgü etkin bir yaşamadır. İşte bu mutluluktur (*eudaimōnia*).

Akıl varlığı olan insana özgü etkin yaşam biçimi teorik bir yaşamdır, yani tefekküre dayalı bir yaşam. Bu yaşam biçimi, hazzı yaşam biçiminden ya da (sırf bir ürün ortaya koymayı amaç edinen yaşam biçimi olarak) pratik yaşamdan üstündür. Teorik yaşam biçimi, insanın bütün ömrünce benimsemesi gereken bir yaşam biçimi.

128 Marias 1967: 80-81.

midir. Birkaç açıdan diğer yaşam biçimlerinden çok üstündür. Her şeyden önce bizim zekâmız en üstün yetimizdir ve bilinebilir şeyler arasında en mükemmel olan şeydir. İkinci olarak tefekküre dayalı yaşam en sürekli yaşam biçimidir. Çünkü amacına ulaşıncaya son bulmaz; bir nesnenin görüntüsünün ya da idrakinin o nesne gözden kaybolduktan sonra da devam etmesi gibi.¹²⁹ Sonra bu yaşam biçimi mutluluk için gerekli olan saf ve durağan hazlarla sürdürülen bir yaşam biçimidir. Yine bu yaşam biçimi insanın kendi kendisine yettiği bir yaşam biçimidir, dolayısıyla en doygun, en etkin yaşam biçimidir. Bilge adam, kendi tefekkürünü kendisine özgü tefekküre dayalı yalnızlığında ya da ıssızlığında yaşar. Ayrıca bu yaşam biçimi, sadece kendisi için arzulanan ve sevilen bir yaşam biçimidir. Çünkü bu yaşam biçiminin dıştan görünen bir sonucu yoktur, oysa pratik yaşamlarda insan kendi etkinliğinin dıştan görünen sonucunu bekler.¹³⁰ Yine bu tür bir yaşamda, tıpkı Platon'un da belirttiği gibi, insan sadece varlığın seyrine dalar, gözlerini başka insanların davranışlarına çevirmeye, onlardan intikam almaya, kötü sözler sarf etmeye vakit bulamaz. Onun dikkat ettiği şey yalnızca varlıkların değişmez, sonsuz düzeni ve bu tanrısal aklın düzen içindeki kanunlarıdır.

Tefekküre dayalı yaşam adeta insanı aşan bir yaşam biçimidir ve ancak insanda tanrısal bir şeyin bulunmasıyla mümkün olur. Elbette her insan insandır ve ölümlüdür, ama Aristoteles'e göre ille de insani ve ölümlü duygulara sahip olmak gerekmez. Çünkü insan elinden geldiğince kendini ölümsüz kılmak zorundadır ve içinde varolan en iyiye göre yaşamak durumundadır; bu en iyi, insanın varlığının en küçük parçasını oluştursa bile. En iyi, şeyin kendine özgü olan ya da şeye en çok yakışandır. Zaten bir şeyin ya da bir insanın kendisinden başkasının yaşamını seçmesi ne kadar saçma olurdu.¹³¹

Aristoteles'in ahlakında şu noktada önemlidir: ahlaki anlamdaki en üstün iyi ile metafizik anlamdaki en üstün iyinin birbirinden farklı olması. Ahlaki iyilik, mutluluktur (*eudaimōnia*). Mutlu bir ya-

129 Marias 1967: 81.

130 Marias 1967: 81.

131 Marias 1967: 82; Aristoteles, *Ėthika Nikomacheia*, 10.7.

şamsa, erdemli bir yaşam sürmedir.¹³² Bu bağlamda Aristoteles'in ahlak görüşlerinin sergilendiği *Nikomakhos'a Ahlak* ile *Eudēmos Ahlakı* adındaki eserleri arasındaki en önemli farklılık, birincisinde kusursuz mutluluğa yalnızca felsefi temaşayla ulaşılabilirken, diğ-
 erinde zihinsel ve ahlaki erdemlerin tümünün ahenkli birleşimiyle ulaşılmasıdır.¹³³

Aristoteles'in erdem (*arete*) anlayışına gelince: Yunan kültürün-
 de erdemlilik ahlaklı olmayla eştir, yani en genel tanımıyla iyi olanı isteme ve iyi davranma ile kötü olanı istememe ve kötü olandan kaçınmayla. Yunan dünyasının erdem anlayışının özellikleri en iyi Homeros'un destanlarından anlaşılır. Bu destanlardaki kahraman-
 ların karakterleri ve bu karakterlerde ön plana çıkan özellikler dik-
 kate alındığında, bir Yunan'ın hangi karakter yapısına önem verdiği
 de apaçık anlaşılır. Örneğin Akhilleus karakterinde cesaret ve güç-
 lülük erdemleri anlamını bulurken Odysseus'ta zekâ ve kurnazlık
 erdemleri ön plana çıkar. Bu bağlamda Yunan dünyasında erdem in-
 sanın en iyi yapabildiği ya da karakterine en uygun şeydir. Bir kun-
 duracının *aretesi* kundura imalatıdır, bir kaptanın *aretəsi* gemisini
 dalgalı sularda bile düzgün seyrettirmektir, bir savaşçının *aretəsi*
 cephede kanının son damlasına kadar dövüşebilmek ve gerektiğin-
 de canını verebilmektedir. İşte bu yüzdendir ki Homeros şiirinde in-
 sani erdemlere bu denli değindiği için Aristoteles'in *Şiir Sanatı*'nda
 felsefeciye yakın bir şair olarak yüceltilir.

Yunan'ın erdeme bakış açısından, yani "erdem, bir şeyin ken-
 disine özgü davranmasını, işlemesini, etkinlikte bulunmasını sağla-
 yan değer olması" veya "bir şeyin kendi iyisini yapması" görüşünden
 yola çıkılırsa, Yunan felsefesinde erdemle ilgili kabul edilen genel
 görüşün anlamı da yerine oturmuş olur. Çünkü genellikle Yunan
 felsefecileri için erdem, erdeme sahip olan şeyin ya da insanın iyi
 olmasını sağlayan bir değerdir. Bu bakış açısıyla Aristoteles'te de
 erdem, insanın iyi olmasını ve kendisinde iyi olanı gerçekleştirme-
 sini sağlayan bir değerdir. Hiç şüphesiz bir dolu erdem ya da yeti
 arasında hangisinin hakiki ahlaki erdem olduğunu bulmak için bir

132 Kenny 2006: 81.

133 Kenny 2006: 81.

ölçüte ihtiyaç vardır. Aristoteles için bu ölçüt altın ortadır, yani orta yoldur (*mesotês*). Bu orta yol, aşırılık ile noksanlık arasındaki orta yoldur, çünkü orta olan, ne aşırı ne de noksan olandır. Ama bu orta bize göre olan ortadır, yoksa matematik anlamda, örneğin “bir şeyin çoğu on, azı iki ise, ortası altıdır,” demek değildir.¹³⁴ Kısacası en genel anlamıyla “erdemli karakter, iki zıt insani eğilim arasındaki orta yoldan ibarettir,” yani “erdem, noksanlık ya da aşırılık değil, orta değildir.” Örneğin kahramanlık, korkaklık ile gözü karalık arasında orta noktadır ve ahlaki olarak hakiki bir erdemdir ya da alicenaplık veya yüce gönüllülük, tamahkârlık veya açgözlülük ile hovardalık arasında orta noktadır, dolayısıyla ahlaki anlamda hakiki erdemdir.

Her anlamda orta yolu tutturana insan, pratik yaşamında arzuladığı amaca ulaşır ve özlediği gibi iyi, mutlu ve başarılı bir ömür sürer. Çünkü her insanın kafasında bir yaşam amacı vardır ve en iyi, en güzel amaç, başarılı olmaktır. Ama burada başarılı olmak ile başarılı olmak için gerekenleri birbirine karıştırmamak gerekir. Örneğin bazı insanlar başarılı olmayı güçlü ve zengin olmayla karıştırır. Oysa bu değerler yan değerlerdir, birer araçtır. Yine aynı şekilde bazı insanlar başarılı olmayı erdemli olmayla karıştırır. Erdem, yukarıda da bahsedildiği üzere, iyi ve elzem bir şeydir. Ama “ancak erdemini gerçekleştirenlere erdemli demek gerekir,” yani erdemli bir sporcu, olimpiyatlara katılıp erdemini sınavan kişidir. O halde yaşamı başarılı kılma, başarılı etkinliklerle örülü bir yaşam modeli yaratmayla mümkündür.¹³⁵ Öyleyse hangi yaşam biçimleri başarılıdır ya da hangi yaşam biçimleri yaşanmaya değer? Bu yanıt zor bir sorudur. Ama önemli olan, yaşamın kendi içinde bir değer olduğu ve insanın bitki gibi uyumak yerine her zaman yaşamayı, yani canlı olup etkinlikte bulunmayı seçeceğidir. Yaşamayı yaşamamaya tercih etmenin çeşitli nedenleri vardır. Ama en temel nedenleri “ince hazları tatmak, hem kendi gözünde hem de başkalarının gözünde iyi bir ada sahip olmak ve içinde bulunduğumuz evreni anlayanın kıymetini bilmek”tir. Bu temel nedenler, “iyi ve güzel bir yaşam biçimine, bir kamu görevini icra etmeye ve felsefi bir yaşam modeli-

134 Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, 1106b.

135 Aristoteles, *Ethika Eudemia*, 1214a1-8, 1214b6-27, 1215a20-25; *Ethika Nikomakheia*, 1098b29-1099a7, 1099a22-31.

ni benimsemeye" karşılık gelir. İşte herkesin en önemli görevi, bu yaşam biçimlerinden hangisini tercih edeceğine karar vermesidir. Ama her şeyden önce bu yaşamların her birindeki başarı denen şeyi iyi analiz etmek ve küçük hedeflerden büyük hedeflere ulaşmayı amaç edinmek gerekir. Sonra da iş alınacak her kararı o büyük hedefe göre ayarlamaya kalır. İşte o büyük hedef başarının, başka deyişle mutlu ve sağlıklı bir durumda olmanın kendisidir.

Aristoteles'e göre insan pratik yaşamda öncelikle neyi yapıp neyi yapamayacağını bilmelidir. Hangi iyilerin peşinden gitmesi ve bu iyileri nasıl takip etmesi gerektiğini kendisine öğreten çeşitli yetilere ve bilgi çeşitlerine vakıf olmalıdır. Bu iyiler siyasetin, ekonominin ve bilgeliliğin arzuladığı iyilerdir ve bir insan yaşadığı topluma, ev hayatına ve kendisine karşı sorumluluklarını yerine getirmek için bu iyileri elde edecek yetilere ve bilgiye sahip olmalıdır. Bunun için de kendisinde varolan ve onu diğer canlılardan farklı bir doğayla donatan aklını kullanmayı bilmelidir. Çünkü insan ruhunun akli yanının kendisine özgü işlevi, insanı iyi yaşatmaktır. Öyleyse insan için "iyi yaşamak, aklın kılavuzluğunda yaşamaktır." İyi yaşanan bir yaşam, bir insan için mümkün olan en büyük iyidir ve bir insanın insan olarak başarmak zorunda olduğu en önemli şeydir. Kısacası "iyi yaşama, bir insanın yaşamını ruhun erdemlerini kılavuz alarak yaşamasıdır." Başarı, mükemmel olanı ve kendi kendine yetmeyi amaçlar. Bu yüzden bütün yaşamı ve önemli erdemleri kapsar.¹³⁶ Bunun anlamı, bir insanın bütün ömrünü erdemli etkinliklerde bulunarak geçirmesidir. Görüldüğü gibi burada erdemler başarı için birer aracı konumundadır. Çünkü biz insanların erdemlerini över, başarılarını kutlarız. Yani bizim için önemli olan insanın başarıya, başka deyişle pratik anlamda en iyi olana ulaşmasıdır. Demek ki başarı amacın kendisi, bu amaca götüren şeylerse erdemlerin kendisidir. Aristoteles'in başarı anlayışında hem bilgelik, hem erdemler, hem iyi yaşama hem de iyi şeyler yapma vardır; hatta hazlar da vardır, çünkü erdemli bir insan kendini ancak kendi ideallerini gerçekleştirdikçe tatmin edebilir.¹³⁷

136 Aristoteles, *Ēthika Eudemia*, 1218b31-1219a39.

137 Aristoteles, *Ēthika Eudemia*, 1214a3-b6, 1215a8-19, 1219a39-b4, 1219b8-16.

Aristoteles'in iyi, mutluluk, başarı gibi kavramlarla örülü ahlakıyla siyaset (*politike*) anlayışı arasında sıkı bir bağ vardır.¹³⁸ Çünkü onun siyaset anlayışı, devletin yapısını ya da siyasi otoritenin temellerini araştırmak değildir. Onun siyaset anlayışı, ahlak kuramının kendisini araştırmaktır.¹³⁹ Bir insanın pratik anlamda başarılı bir yaşam sürmesi, ona göre ancak bir toplumda mümkündür. Başka deyişle insanın doğası ancak toplumsal hayatta kendini gösterir. O halde siyaset teorisi, Aristoteles'e göre ahlak teorisinden farklı değildir. Belki şöyle demek daha da doğru olur: Siyaset, ahlak teorisine yardımcı bir disiplindir.

Aristoteles'e göre toplum doğanın içindedir. Toplumsal yapılanma doğal bir durumdur, bir uzlaşımın eseri değildir. Buna göre toplum insana içkindir; sırf kanun hükmünde bir şey değildir. Ahlak kuramlarını hatırlayacak olursak, Aristoteles için her etkinlik (*praxis*) iyiyi amaçlar. Çünkü bu iyi, etkinliğin amacıdır ve ona anlam verendir. İşte bu görüş her toplum ya da devlet için de geçerlidir. Çünkü her toplum iyiye ulaşmak için çabalar. Demek ki toplumun da, canlının da amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır.

Aristoteles için toplumun kökenini aile oluşturur, çünkü toplumun çekirdeği ailenin (*oikia*) kendisidir. Toplumun çekirdeği, kadın ve erkeğin soylarını devam ettirmek için birleşmesinin sonucudur. Birkaç ailenin bir araya gelmesi köyleri (*kōmē*) oluşturur. Köylerin bir araya gelmesi de kenti, yani *polis*i meydana getirir. İşte Aristoteles için ideal toplum örneği, *polis*in kendisidir. *Polis* ona göre kusursuz bir topluluktur, kendi kendine yeten, her ihtiyacını kendi kendine karşılayan bir topluluk. Oysa onun çekirdeği olan köylerde durum böyle değildir. Köyler tek başlarına her ihtiyaçlarını karşılayamazlar, kendi kendilerine yetmezler ve birbirlerine muhtaçtırlar.

Aristoteles'e göre ailenin tek amacı sadece yaşamaktır (*to zen*). Köyün amacı biraz daha gelişkindir, çünkü onun amacı iyi, yani rahat yaşamaktır (*to eu zen*). Her birinin en iyi biçimi kendi doğal hali

138 Aristoteles *metoikos* (yabancı yerleşimci) olduğu için siyasete fiili olarak katılma hakkına sahip değildir. Bu yüzden *polis*in siyasetine katılmama da (Makedonya ile Yunan kentleri arasında barış elçisi olarak çalışması dışında), bağımsız bir siyaset bilimi geliştirmeyi başarmıştır (Höffe 2003: 5).

139 Barnes 1995: 233.

olduğundan, bu doğal hallerden meydana gelen *polis* bütün diğer toplulukların en doğal ve en mükemmel biçimidir. Yani aslında *polis* de doğal bir durumdur. Dolayısıyla insan doğası gereği toplumsal bir canlıdır, yani *poliste* yaşayan bir canlı ya da sosyal bir yaratıktır (*politikon zōion*). *Poliste* yaşamayan, her kim olursa olsun, ya insandan daha aşağı ya da daha üstün bir varlıktır. Bir toplum içinde yaşamayan ya da kendi kendine yettiği için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her kim olursa olsun, ya bir insan değildir, ya vahşi bir hayvandır ya da bir tanrıdır.¹⁴⁰

İnsanın toplumsal bir varlık olması kendini dilinde, konuşmasında ya da *logosunda* belli eder. Elbette hayvanların da bir sesi vardır (*phōnē*) ve bu sesle canlarının yandığını ya da bir şeylerden haz aldıklarını belli ederler. Ama kelimeler hem yararlı, hem zararlı, hem doğru hem de yanlış olanı dile getirir. Bu değerlerin bilgisi yalnızca insana özgüdür ve toplumların temelidir. Bu yüzden doğru olan, yani adil olan veya adalet bir *polisin* esasıdır veya düzendir. İnsan kelimelerle konuşan (*zōion logon ekhōn*) bir varlıktır ve konuşma toplumsal bir faaliyettir; birine şeylerin ne olduklarını söyleme, örneğin doğru mu yoksa yanlış olduklarını bildirmedi. Bu yüzden insanın, içinde yaşayacağı bir topluluğa ihtiyacı vardır ve toplumsal varlığı konuşma yetisine dayanır. Bu özellik Aristotelesçi manada tanrı için geçerli değildir. Çünkü onun tanrısı dünyaya bitaraftır, yalnızca düşüncenin düşüncesidir (*noēsis noēseōs*). Tanrı tümüyle kendi kendine yeten ve kendini temaşa edendir. Oysa insanın düşüncesine konu olacak başka bir varlığa, gördüğünü anlatacağı kendisi gibi bir insana ihtiyacı vardır.¹⁴¹

O halde Aristoteles insan olarak iyi bir yaşama sahip olmanın iyi bir toplumsal yaşama sahip olmakla gerçekleşebileceğini, bunun da en iyi şekilde bir *polisin* vatandaşı olmakla sağlanabileceğini gösterirken bütün ahlaki teorilerinin siyaset teorileriyle bağlantılı olduğunu da açığa vurur.

Görüldüğü gibi Aristoteles'in bilim sınıflamasında üretici ya da yaratıcı bilimler olarak sıraladığı retorik ve şiir ile pratik bilimler

140 Marías 1967: 83.

141 Marías 1967: 83.

olarak sıraladığı ahlak ve siyaset şeklindeki bütün disiplinler aslında insanın özellikle önce kendi doğasını, aklını, ruhunu ve karakterini, sonra karşısındakinin doğasını, aklını, ruhunu ve karakterini anlamasına yarayan ve sonuçta insanın tek hedefi olan iyi, mutlu ve başarılı bir yaşama kavuşmasını sağlayan bilgiler bütünüdür. Retorik, insana konuşma yetisinin gücünü, şiir doğanın yaptığı gibi yapabilme özelliğini, ahlak mutlu olma amacının kendi doğasında gizli olduğunu, siyaset de yaratılıştan itibaren toplumsal bir varlık olduğunu gösterir. Ama Aristoteles'e göre tüm bu bilgilerin yarar sağlaması için insandaki her yetinin işlerlik kazanması gerekir. Çünkü konuşma yetisine sahip olup konuşmayan insan, doğanın davranışını taklit edebildiği halde doğaya karşı sağır davranan insan, içinde mutluluğa ulaşmak için tüm erdemlere sahipken bunları kullanmayan insan, toplumsal bir varlık olduğunu bile bile kendini toplumsal yaşamın dışına iten insan, hakiki insan değildir; ya insandan daha alt bir varlıktır, örneğin bir bitki ya da hayvandır ya da tanrıdır.

VI. Bölüm

ARISTOTELES'TEN AUGUSTINUS'A BİR KEŞİF GEZİSİ

1. *Ousiadan İnsana Geri Dönüş*

Yunan düşüncesi Platon ve Aristoteles'in metafiziğinin derinliğiyle Olympos'un öyle doruklarına çıkmıştı ki, elbette onların ardından gelenlerin bu dorukta aynı şekilde ve uzun süre kalmaları beklene-
mezdi. Bu yüzden felsefe tarihinde Aristoteles sonrası döneme Yunan düşüncesinin zayıfladığı bir dönem olarak bakılır. Salt Platon ve Aristoteles felsefeleriyle karşılaştırılarak değerlendirildiği sürece de bu bakış hiç değişmeyecektir. Ama bu dönem siyasal, sosyal ve kültürel şartların büyük değişimi sonucunda yaşanan sarsıntılar, çalkalanışlar ve başka bir doğayla yeniden dirilişler olarak değerlendirilirse, Yunan düşüncesinin de Aristoteles sonrası sabahlara yepyeni bir çehreyle uyanmasının, bütün bu olup bitenlere sessiz kalamayan öğretilerine de yeni renkler katmasının çok doğal olduğu görülecektir.

Bu büyük değişimin temel nedeni, Yunan ordusunun Makedonya'nın ünlü kralı II. Philippos tarafından bozguna uğratılması (İÖ 339) sonucunda Yunan kent devletlerinin (*polis*) özerk yönetimlerini yavaş yavaş yitirmeye başlamalarıdır. Platon bunun böyle olacağını çok önceden sezmış olacak ki, kendi ideal devlet modelini kaleme alarak Yunan *polis*lerinin yeniden yapılanması gerektiğini ima etmişti. Aristoteles için de *polis* önemliydi ve varolan düzeninin en iyi şekilde korunması gerekiyordu. Ama *polis*lerin özerkliğini yitirmesi, Aristoteles'in toplumsal yaratığına, siyasetin ayrılmaz parçası olan insanına kapalı bir toplum yaşamının artık mümkün olamayacağını haber veriyordu. Çünkü *polis*in özerkliğini yitirmesi demek, Yunan'ın kabuğunu kırıp dışa açılması, önceden dillerini anlamadığı için barbar (*barbaros*) dediği halklarla tanışmak ve hatta kaynaşmak zorunda kalması, kendini tek kişinin hâkimiyetinde daha geniş siyasal oluşumlar içinde bulması demektir.¹

Hellenistik dönemin en belirgin özelliği olan bu açılım,² Büyük İskender'in Asya seferleriyle iyice pekişti. Yunan insanı bir yandan diğer halklara karşı kendisini üstün görme niteliğini yitirirken bir yandan da her bakımdan gelişkin dili ve kültürüyle karışıp kaynaştığı toplumlarda hâkim bir rol üstlenmeyi başardı. Çünkü Büyük İskender'in İÖ 323'te hayatını kaybetmesinin ardından Doğu Akdeniz'de kurulan devletlerde söz sahibi artık Yunan kültürüydü. Bu açılım her geçen gün daha da yayılarak devam etti ve Yunan kültürü özellikle Doğu kültürleriyle büyük bir kaynaşma sürecine girdi. Bu kaynaşma Roma İmparatorluğu'nda doruk noktasına ulaşacak ve Hristiyanlığın gün yüzüne çıkmasıyla birlikte tarih sahnesinden çekilip yerini yeni bir döneme bırakacaktı.³

Yunan felsefesi de bu değişime ayak uydurmak zorunda olduğundan, Platon'un ve Aristoteles'in epistemolojiyle donanmış felsefelerinden uzaklaşıp Sokrates'i yatağından kaldırdı ve bakışını yeniden ahlak alanına çevirdi. Çünkü insan artık hem tek başınaydı

1 Ağaoğulları 1994: 360-361.

2 Tarihçiler Büyük İskender'in ölümünden (İÖ 323) Roma Cumhuriyeti'nin sonuna ve Octavianus'un (Augustus) İÖ 31 yılındaki Actium Zaferi'ne kadar geçen dönemi Hellenistik Çağ olarak adlandırır. Klasik dünyada böyle bir adlandırma yoktur.

3 Ağaoğulları 1994: 359.

hem de o koskoca dünyanın bir yurttaşıydı. Bireysel olarak kendini yeniden anlamlandırmaya ve bulunduğu konumu yeniden değerlendirmeye ihtiyacı vardı. Bu yüzden kendisi için bir davranış felsefesi geliştirmeli ve kaynaştığı halklarla ilişkisini bilgece yürütmeliydi. Kısacası teselli edilmeliydi.

Bu teselliyi kendisine Doğu'dan gelen yeni gizem dinleri de verebilirdi. Zaten bu ruh haleti içinde, yeni içeriklerle harmanlanmış Eleusis, Orpheus, Kybele ve Dionysos tapımlarına karşı da pervasız kalamıyordu; kral tapımlarının devreye girmesine, astroloji ve büyü'nün de işe karışmasına daha fazla direnç göstermek istemiyordu. Hele aydınsa, artık Olympos dininin tanrıları değişen yaşam şartlarında onu daha fazla tatmin edemiyordu. Ama ortalama bir eğitim almışsa, ata dininden de öyle kolay kolay vazgeçmiyordu, çünkü geniş kitleler için kendi dinlerini korumak tanımadıkları bir dünyada onları kaybolmaktan kurtarıyor, tanımadıkları halklardan manen ayrı kalmalarını da sağlıyordu.⁴ Her şeye rağmen ortada yeni bir gerçeklik vardı ve bu yeni gerçeklik karşısında geleneksel inançları olduğu şekliyle korumak çok zordu.

Hiç şüphesiz gizem dinlerinin mantığı, insanın ruhsal ve düşünsel arayışlarını felsefe kadar tatmin edemezdi. Bu dinler onun ruhunu gizemli ayinlerle tek başına taraftarı olduğu tanrıya ulaştırabilir ve belki maneviyatını belirli bir zaman dilimi içinde düzeltebilirdi. Ama bu sürekli olamazdı. İnsanların kurtuluşu bir dönem Demeter ayinlerinde ararken bir dönem Dionysos ayinlerinde aramaya başlamaları ruhen sürekli bir kurtuluşa eremediklerinin de kanıtıydı.

Bireyin meselelere daha geniş bir pencereden bakması gerekiyordu; her şeyden önce kendisini hem bir birey olarak hem de dünya yurttaşı olarak mutlu bir şekilde yaşatması gerekiyordu. Nasıl davranacağını kendisine öğreten yeni felsefe okullarına ihtiyacı vardı. Hem kendi doğasını hem de dışındaki doğayı, evreni, tanrıyı keşfetmesi gerekiyordu. Mantık çalışmalarına hız verip bilgisini sağlamlaştıracak ölçütleri (*kriterion*) bulması gerekiyordu. Birileri ona yeni çağın ruhundaki değişimleri anlatmalıydı. Hellen kültürünün nasıl Hellenistik kültüre dönüştüğünü, Sokrates ruhunun niye can-

4 Botsford & Robinson 1950: 438.

landırıldığını, *autarkeia* (kendi kendine yetme ya da zihnen bağımsız olma) ve *ataraksia* (ruh huzuru ya da dinginliği) ideallerinin ne anlama geldiğini, bilgenin neden göklere çıkarıldığını birileri ona anlatmalıydı.⁵ Bu yüzden Yunan her zamankinden daha fazla felsefeden medet umdu.

İşte bu ruhsal ve düşünsel arayışlar, Hellenistik dönemin büyük felsefe okullarının kurulumuna geniş bir zemin hazırladı ve Epikürosçu ve Stoacı okullar bu zeminin üzerinde yükselip ana öğretilerini özellikle ahlak üzerine şekillendirdirerek bireye asıl teselliye kendilerinin verebileceğini göstermek istediler. Bu yüzden bu okullarda mantık, doğa, evren ve siyasetle ilgili araştırmalar olduysa da, bu araştırmaların temel amacı ahlak felsefelerinin gelişimine katkı sağlamaktı. Bu iki okulun yanında hiç kuşkusuz Platon'un ardılları olan Akademeiacılar ve Aristoteles'in ardılları olan Peripatosçular, Elisli Pyrrhon'un taraftarları olan Şüpheciler, daha önce söz konusu ettiğimiz Sokratesçi okullardan özellikle Kyreneliler, Diyalektik Okul üyeleri ve Kynikler de tarih sahnesindeydi; ama kısa aralıklarla değişen başkanlarının kâh eskiyi diriltten, kâh yeni görüşler zerk eden öğretileriyle yavaş yavaş bulundukları sahneden çekilmek üzere.⁶

Epiküros Okulu'nun genel öğretisi, insanı tanrı ve ölüm korkusundan kurtararak yaşamına bir çekidüzen vermek üzerine şekillenmişti. Onlara göre insan ömrünü kötü bir şekilde harcıyordu, çünkü korkuyordu; tanrıların yargılarından, ölüm sonrasında çekeceğini düşündüğü cezalardan korkuyordu.⁷ Platon'un *Devlet*'inde Kephalos'un sözleri, Epiküros'un zihnindeki insanlığa dair genel teşhisini özetler nitelikteydi. "Bir insan öleceğini anladığı zaman," diyordu Kephalos, "ruhu kaygılarla dolar ve önceden hiç aklına getirmedikleri meseleleri dert edinmeye başlar. Kendisine Hades'le ilgili anlatılan efsaneleri, bu dünyada haksızlık etmiş insanın öte dünyada nasıl ceza çekeceğini hatırlar. Şimdiye değin belki gülüp geçtiği

5 Bu konuda geniş bilgi için bkz. G. Reale (1985) *A History of Ancient Philosophy, Vol. 3: Systems of the Hellenistic Age*, J. R. Catan (ed., trans.), Albany/New York: State University of New York Press.

6 Bu okulların Hellenistik dönemdeki kronolojisi için bkz. Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield (ed.) 2008: 31-62.

7 Irwin 1989: 147.

bu efsanelerin gerçekleşme ihtimali, o andan itibaren içini yavaş yavaş kemirmeye başlar.”⁸ İşte Epikuros burada devreye girmeli ve insanın doğayı tanımasını sağlayarak onu içini kemiren bu yersiz korkularından arındırmalıydı. Epikuros’un tedavisinde kullanacağı aletlerse kendi fikirlerini de katarak yeniden düzenlediği Leukippos ve Demokritos’un atomcu görüşleriydi.

Hellenistik dönemin bir diğer önemli okulu olan ve Cicero’nun belli başlı öğretilerine “insanlar için şaşırtıcı ve inanışlarına aykırı”⁹ dediği Stoa Okulu ise yaklaşık iki yüz yıl Epikurosçularla adeta rekabet etmek üzere doğmuştu. Maddecî bir dünya görüşünü benimsedikleri halde Epikuros’un dünyanın denetimini tanrılara vermeyen tavrına karşılık, her tarafa nüfuz eden, tam bir tanrısal denetimin savunucuları oldular.¹⁰ Epikurosçulardan farklı olarak, Aristoteles’te olduğu gibi mantıkla da epeyce uğraştılar. Ama çağın ruhuna uygun olarak onlar da Epikuros Okulu gibi doğa araştırmalarını ahlak görüşlerinin zemini kıldılar. Hatta ahlaki çıkarımlarını Aristoteles’in çıkarımlarıyla pekiştirdikleri kadar, Epikuros’un çıkarımlarıyla da bilediler.

2. Epikuros ve Ölüm Korkusunu Defeden Bahçesi

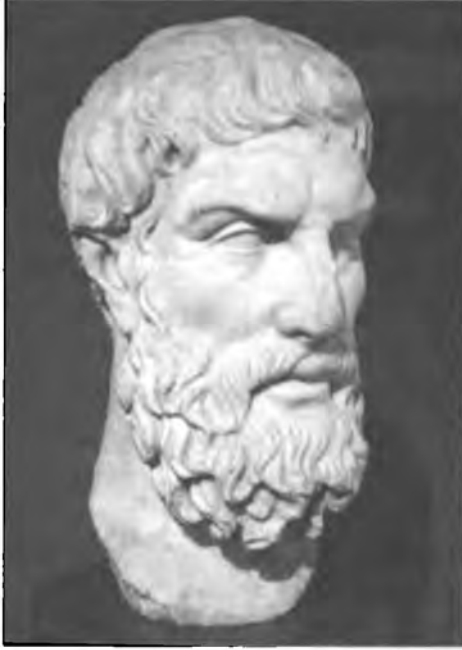
Epikurosçu okulun kurucusu, İÖ yak. 341-271 yılları arasında yaşamış ve yazdığı üç yüze yakın eserinden günümüze ancak birkaç fragman ve mektup kalmış Samos doğumlu bir Atina yurttaşı olan Epikuros’tur. Diogenes Laertios’a göre Epikuros daha okul yıllarında, Hesiodos’un *khaos*unun anlamını açıklayamadıkları için okulundaki hocaları küçümseyip felsefeye başladı.¹¹ Platoncu bilgilerden dersler aldı, Aristippos’un haz öğretisine ilgi duydu, Demokritos’un atomcu görüşleri hakkında geniş bilgi edindi ve sonunda kendi düşüncelerini öğretmek için İÖ 310 yılında Lesbos (Midilli) adasında dersler vermeye başladı. Ardından Atina’ya geri döndü ve Bahçe (*Kēpos*) adıyla anılan ünlü okulunu kurdu (İÖ 307/306). Okuluna bu

8 Platon, *Politeia*, I.330e; Irwin 1989: 147.

9 Cicero, *Paradoxa Stoicorum*, 4.

10 Irwin 1989: 164.

11 Diogenes Laertios, 10.2.



Epikuros

Epicurus, London, The British Museum (İÖ 3-2. yüzyıldaki Yunan örneğinin Romalı bir heykeltıraşın elinden çıkma kopyası).

adı vermesinin nedeni, onu Atina yakınlarında satın aldığı bir evin bahçesinde kurmuş olmasıydı.¹² Bu bahçe, daha sonraları Epikuros felsefesinin simgesi haline geldi ve Stoa Okulu kadar olmasa da Roma düşüncesini oldukça etkiledi.¹³

Diogenes Laertios'un aktardığı bilgilerden ve sıraladığı kitaplarından Epikuros'un çok verimli bir yazar olduğu anlaşıyor. Üstelik bu kaynaktan sıralanan 41 kitap onun yazdıklarının yarısı bile değil. Tüm eserlerinin üç yüz rulonun üstünde olduğu bildirilse de elimize ge-

çenlerin sayısı çok çok az. Diogenes Laertios kitabında onun yazdığı üç mektubu ve *Temel Görüşleri*'ni (*Kyriai Doksai*) içeren bir derlemeye yer verir. Bu mektuplardan *Herodotos'a Mektup*'ta (*Epistolē Pros Hērodoton*) doğa bilimiyle ilgili bilgiler aktarılır. *Pythokles'e Mektup*'ta (*Epistolē Pros Pythokle*) gök olaylarıyla ilgili kuramlara yer verilir. *Menoikeos'a Mektup* (*Epistolē Pros Menoikea*) ise temel ahlak görüşlerini içerir.¹⁴ Bunların yanı sıra Herculanum'da bulunan papirüslerde Epikuros'un *Doğa'ya Dair* başlıklı en önemli eserinden fragmanlar bulunmuştur. Yalnızca bu eserin 37 kitaplık olduğu söylenir.¹⁵

12 Cicero, *De Finibus*, 5.1.3.

13 Epikuros'un doğum tarihi, Atina'ya geldiği ve felsefe dersleri vermeye başladığı tarihler arasında farklı bilgiler söz konusudur. Bu konuda toplu bilgi için bkz. Dorandi 2008: 43.

14 Diogenes Laertios, 10.29-135.

15 Diogenes Laertios, 10.27.

Epikuros'un felsefesi, Hellenistik dönem insanının zihinsel ve ruhsal beslenmesine yönelik bir felsefedir. Bu felsefede Yunanların felsefeyi artık teorik bilgi olarak değil, pratik bir bilgi, özel bir yaşam yolu olarak görmeye başladıkları gayet açık görülür. Maddeci bir fizik üzerine temellenen Epikuros felsefesi, esasen Demokritos felsefesinin ve bir Demokritos taraftarı olan Nausiphanes'in atomcu görüşlerinin yeniden canlanmasıdır. Mantık, doğa (evren) ve ahlak (*to de kanonikon kai physikon kai ethikon*) olmak üzere üç bölüme ayrılan bu felsefenin tek gayesi,¹⁶ insanın yaşam amacını belirlemek, yani ahlakla ilgili açıklamalar sunmaktır. Bu anlamda Epikuros felsefesini pratik, faydacı bir felsefe olarak tanımlamak hiç de yanlış olmayacaktır.¹⁷

Epikuros için felsefe "akıl yürütmelerle ve tartışmalarla mutlu bir hayata yönlendiren bir etkinliktir."¹⁸ Ona göre felsefe yapıyormuş gibi görünmekten ziyade gerçek felsefeciler olmak gerekir. Felsefi konuşmalar insanın ruh halini avareliğe sürüklemek yerine gerçekten sağlıklı kılmalıdır. Vücudu tedavi etmeyen bir ilacın nasıl hiçbir değeri yoksa, ruhu tedavi etmeyen bir felsefenin de aynı şekilde hiçbir değeri yoktur. Demek ki Epikuros'un felsefecisinin esas görevi, bir hekimin hasta vücutlara ilaç sunması gibi, hasta ruhlara ilaç sunmaktır. Epikuros'un felsefeden şifa beklentisi yeni bir görüş değildir, kökleri Magna Graecia'nın Pythagorasçı hekimlerine kadar geri götürülebilir, hatta dikkatli bakıldığında Platon ve Aristoteles'in ahlak öğretilerinde de bu görüşün nüvelerinin mevcut olduğu görülebilir.¹⁹ Ama felsefeye yüklenen bu hekim sorumluluğu çok sonraları felsefeden kendi ruhu için şifa bekleyen Boethius'un görüşlerinde en iyi şekilde örnekleneyecektir.

Epikuros bu temel görüşünden hareketle, insana hayat karşısında nasıl davranacağını bire bir öğretemeyen bütün disiplinleri, örneğin tarihi, matematiği ve edebiyatı bir tarafa bırakır. Eski inanç sistemlerini, felsefeleri ve kültürel anlamda bütün yoz fikirleri, bunları gençlerin zihnine zerk edip onları gerçek yaşamdan uzaklaştı-

16 Diogenes Laertios, 10.29.

17 Taylor 1911: 35.

18 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 11.169; Bailey 1928: 233.

19 Taylor 1911: 35-36.

ran eğitimi tümüyle lanetler, hatta öğrencisi Pythokles'e "Bin kayığına açıl, uzaklaş tüm kültür hayatından!" diyecek kadar.²⁰

Epikuros'un felsefe sistemine giriş niteliği taşıyan mantığı, *Kanôn* adlı tek bir kitabında toplanır. Bu kitapta Epikuros için doğrunun ölçütlerinin (*kriterion*) duyular, önkabuller (genel fikirler veya önermeler) ve duygularımız olduğu açıklanır. Bu görüş *Herodotos'a Özet ve Temel Görüşler* adlı eserlerde de yinelenir.²¹ Epikuros'a göre duyularda akıl yoktur ve hafızaları eksiktir. Tek başlarına herhangi bir harekete neden olamazlar ve dış bir nedenden aldıkları herhangi bir izlenime de ne bir şey katabilirler ne de ondan bir şey çıkarabilirler. Üstelik duyuları kontrol edecek herhangi bir şey de yoktur. Çünkü bir duyum, kendisine benzer başka bir duyumu yalanlayamaz ya da hatalı bulamaz. Çünkü her ikisi de eşit değerdedir. Kendisine benzemeyen bir duyumu da yargılayamaz. Çünkü bunların nesneleri aynı değildir. Başka deyişle bir duyum, bir başka duyumu kontrol edemez, çünkü hepsi bizi aynı şekilde etkiler. Aklın da duyular üzerinde bir söz hakkı yoktur. Çünkü bütün akıl yürütmeler duyumlamalara dayanır. O halde bütün bilgilerimizi duyular yoluyla elde ederiz, ya doğrudan doğruya ya da muhakemenin devreye girdiği benzetmelerle, karşılaştırmalarla, birleştirmelerle dolaylı yolla.

Önkabul, zihnimizdeki genel bir fikirdir. "İnsan şöyle şöyle bir doğaya sahip varlıktır," gibi genel bir önerme. İnsan kelimesini telaffuz ettiğimiz anda bu genel fikir aracılığıyla biz insanın biçimini de kafamızda canlandırırız. Bu yüzden her bir kelimenin bizde uyandırdığı ilk bilgi doğru bilgidir. Bu bilgiler olmasa, bir insanı, bir atı ya da bir öküzü birbirinden ayırıp da onlara ad bile veremezdik.

Duygulara gelince, her canlıyı etkileyen iki duygu söz konusudur: haz ve acı. Haz doğal bir duygudur, diğeri doğamıza uygun bir duygu değildir. Biz istediğimiz ya da istemediğimiz şeylere, yani bütün seçimlerimize bu duygulara göre karar veririz.

Demek ki Epikuros'a göre bizim bütün bilgimiz, bütün kavramlarımız duyulardan kaynaklanmaktadır. Cicero'da bu husus, "Ne bi-

²⁰ Bailey 1928: 233; Diogenes Laertios, 10.6.

²¹ Diogenes Laertios, 10.31-34.

liyorsak, kaynağı duyulara dayanıyor,” şeklinde gayet net özetlenir.²² Ancak Epiküros’un duyulara ilişkin bu görüşü Demokritos’unkinden farklıdır. Çünkü Demokritos’un atomcu teorisi duyuların tanıklığına değil, aklın kavradığı ilkelere dayanır. Akılla açığa çıkarılan dünya ile duyuların bize gösterdiği dünya birbirinden çok farklıdır. Hatta bu durum Demokritos’u bir anlamda şüpheciliğe sevk etmiş ve duyuları inkâr ettiği takdirde kendi teorisine ilk kanıtı nereden bulacağını kendi kendisine sormaya götürmüştür.²³ Bu ikilem sonunda duyu verilerini tamamen silip atmanın da olacak bir iş olmadığını belirtmiştir. Ama Epiküros duyulara ve duyuların verilerine tamamen güven duyulması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Şüphecilerin yaptığı gibi yapsak hiçbir şeye karar veremeyiz ve sonunda karmaşaya sürükleniriz. Eğer bütün duyu verileriyle sürekli savaş halinde olursak, birinden birine yanlış deseniz, elinizde bunu kanıtlayacak hiçbir şeyiniz kalmaz. Ama suda eğri, sudan çıkarıldığında doğru olduğu anlaşılan bir sopayı ele alalım. Bu sopa hakkında hangi duyu verisine güvenilecek, iki duyu verisi arasında bir çatışma olduğu müddetçe? Bir sopanın hem eğri hem doğru olması o sopa hakkında doğru bir bilgi edinmememize neden olur. Epiküros atomcu teoriye başvurarak bu iki görüntü arasında bir çatışma olmadığını söyler. Eğri sopanın görüntüsü doğrudur, sopanın doğru görüntüsü de doğrudur; o sopadan çıkan atomların bir araya gelip oluşturdukları doğru yapıya ve göze böyle çarpmalarına denk düştüğü müddetçe.²⁴

Epiküros’un mantığı duyu verilerinden doğru genellemeler yapmaya yarayacak bir araçtır. Böyle genellemelerin yapılması insana neyin peşinden gidip neden uzaklaşması gerektiğini öğrettiği için önemlidir. Ama bu öğretileni anlamak için insan kendi doğasını da çok iyi tanımalıdır. Kendi doğasını tanımasının yolu da kendi dışındaki doğayı tanımakla mümkün olur. Bu yüzden Epiküros’un ahlakına temel oluşturmak maksadıyla değer verdiği tek bilim, evrenin oluşumunu konu edinen doğa bilimidir (*physiologia*). Evrenin doğasını çözümlemek, insanın zihninin doğasını çözümlemek ve bu

22 Cicero, *De Finibus*, 1.64.

23 Irwin 1989: 149.

24 Irwin 1989: 150-151.

ikisinin birbiriyle ilişkilerini kökten kavramaktır. Bu kavrayışla insan iki büyük korkusundan tümüyle kurtulacaktır. Bu korkular, tanrıların dünya işlerine karıştıklarına dair yapay fikirlerden ve ruhun ölümden sonra ceza çekeceğine dair inanışlardan kaynaklanmaktadır. İnsan, dışındaki doğanın ve maddi dünyanın yasalarını çözümlerse, tanrının ya da tanrıların evrenin oluşumuna hiçbir müdahalesinin olmadığını, dolayısıyla tanrının yargılarının kendi üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını ve onun sevgisini kazanmak için çile çekmek zorunda kalmayacağını anlayacaktır. İnsan evrenin yasalarını apaçık görürse, ölüm gibi bir şeyi yaşamayacağını da anlayacaktır. Zihnini bu engelleyici baskılardan kurtaran insanın tek amacı da, hem gençliğinde hem yaşlılığında, yani bütün ömrü boyunca felsefeyle uğraşmak ve insanlığı mutlu bir yaşama ulaştıracak tüm imkânları araştırmaya yönelmek olacaktır.

İşte bu amaçla yola çıkan Epikuros *Herodotos'a Mektup*'ta²⁵ evrene dair görüşlerini Demokritos'un atomcu öğretisinden yarım alarak şöyle açıklar: Evren cisimlerden ve boşluktan ibarettir (*sómata kai kenon*). Şimdi nasılsa önce de aynıydı, sonra da aynı olacaktır. Dışarıdan onun içine girip de değişimine neden olacak herhangi bir şey mevcut değildir. Tümüyle mekanik bir işleyişe sahiptir ve ilahi bir amacı yoktur. Cisimlerin varlığının en büyük kanıtı duyularımızdır. Doğrudan doğruya algılayamadığımız cisimlerse, duyuların tanıklığına dayanılarak muhakeme yoluyla anlaşılabilir. Böyle olmasaydı, boşluğun (*khōra*, *topos*: mekân, yer ya da *anaphēs physis*: elle dokunup da anlayamayacağımız bir doğa) gerçekten varolduğu asla anlaşılamazdı. Dolayısıyla cisimleri içine alan, onların hareket etmelerine olanak sağlayan bir yer de olmazdı. Cisimler ve boşluğun dışında, varolduğuna kani olabileceğimiz hiçbir şey yoktur; çünkü böyle bir şeyi ne algılayabiliriz ne de algıladığımız şeylere benzeterek böyle bir çıkarımda bulunabiliriz. Çünkü biz cisimleri ve boşluğu birer bütün olarak kabul ediyoruz, ayrı ayrı şeylerin nitelikleri veya ilinekleri olarak değil.

Cisimlerin bazıları bileşiktir, bazıları da bu bileşik cisimleri meydana getiren öğelerdir. Bu öğeler bölünemez ve değişime uğra-

25 Epikuros, *Epistole Pros Herodoton*, 38-83.

maz. Yoksa, her şey yokluğun içinde kaybolup giderdi. Oysa hiçbir şeyin yoktan varolmayacağını ve yokluğun içinde kaybolmayacağını biliyoruz. Söz konusu öğeler kendi kendilerine vardır ve bileşik cisimler dağılıp giderken bunlar hiçbir değişime uğramadan sapa-sağlam kalır. Öyleyse, zorunlu olarak, şeylerin ilkelerinin (cevherlerinin) bölünemez, maddi öğeler (atomlar) olması gerekir.

Evren sonsuzdur. Çünkü sonlu olanın bir ucu vardır ve bu uç başka bir şeyle karşılaştırıldığında uçtur. Oysa evren (şeylerin toplamı) başka bir şeyle karşılaştırılamaz.²⁶ Öyleyse ucu olmayan bir şeyin sınırı da yoktur, sınırı olmayan bir şey de zorunlu olarak sınırsız ya da sonsuzdur.

Evrenin sonsuz olduğu cisimlerin çokluğu (niceliği) ve boşluğun büyüklüğünden de anlaşılır. Çünkü boşluk sonsuz olup cisimler sonlu olsaydı, cisimler o sonsuz boşlukta dağılıp giderlerdi; çarpıp geri dönecekleri bir yer bulamazlardı. Boşluk sonlu olup cisimler sonsuz olsaydı, bu kez de sonsuz sayıda cismin varolabileceği bir yer olmazdı.

Bileşik cisimleri meydana getiren, o cisimlerin içinde çözülen ve içlerinde boşluk bulunmayan atomlarınsa sadece biçimleri sonsuzdur. Çünkü bu kadar çeşitli varlığın, sayısı belli aynı biçimden oluşması mümkün değildir. Her değişik biçim sayısız atomdan ibarettir, ama bu atomların sonsuz olduğunu göstermez, sadece hesap edilemeyecek kadar çok sayıda olduklarını gösterir.

Atomlar sürekli hareket halindedir. Bazıları birbirlerinden çok uzak mesafelere ayrılır, bazıları bileşik cisimleri oluşturacak şekilde birbirlerine yaklaşır ya da zaman zaman da birbirleriyle birleşmekte olan başka atomlar tarafından sarmalanır. Ama bu son durumda bile kendilerine özgü hareketlerine devam ederler. Bu, boşluğun yapısından ileri gelir. Çünkü boşluk atomları birbirinden ayırır ve onlara mukavemet göstermez. Atomların hareketine neden olan herhangi bir dış neden söz konusu değildir, çünkü atomlar ve boşluk kendilerinin nedenidir.

Dünyalar da sonsuzdur, ister bizimkine benzesinler, ister bizimkinden farklı olsunlar. Çünkü atomların sayılamayacak kadar çok

26 Cicero, *De Divinatione*, 2.103.

olması, zorunlu olarak birbirlerinden çok uzak mesafelere de ayrılabilirlerini gösterir. Zaten bu kadar çok sayıdaki atomdan tek bir dünya ya da belirli sayıda dünyalar oluşturmaları da beklenemez. Bu yüzden sonsuz sayıda dünya bulunmasına engel olacak hiçbir şey yoktur.

Bundan başka bizim gördüğümüz somut cisimlere biçimsel olarak benzeyen, ama cevherlerinin inceliğiyle o somut cisimlerden farklı olan kalıplar (*typoi*) vardır. Bu kalıplara hayaller ya da imgeler veya suretler (*eidōla*) adı verilir. Bu hayaller boşluk içinde, herhangi bir engele çarpmaksızın, aklın alabileceği her uzaklığı aklın alamayacağı kadar kısa sürede katederler. Dolayısıyla hayal dediğimiz şeyler hem son derece ince hem de son derece hızlıdır. Üstelik bunların oluşumu, düşüncenin oluşumuyla eşzamanlıdır. Bu hayallerin duyu organlarına nüfuz etmesiyle duyu algıları oluşur.

Ruh, hafif parçacıklardan oluşmuş ve tüm bedene yayılmış bir cisimdir. Adeta sıcak bir soluktur; yani bazı bakımlardan soluğu andırır, bazı bakımlardan sıcaklığı, bazı bakımlardan da her ikisini. İçinde son derece hareketli bir bölüm vardır. Bu bölümü oluşturan öğeler, ipincektir ve bedene sımsıkı bağlıdır.

Epikuros'a göre insana önce ruhunun ölümsüz olduğu, bedenle birlikte ruhun da yok olmayacağı anlatılmalıdır. Bu anlayış, insanı belirsiz bir gelecek korkusundan azat edeceği gibi sağlığı için nelerin gerekli, nelerin lüzumsuz olduğunu da ona gayet rahat öğretecektir. Bu ayırım iyi yapıldığı takdirde, insana uygun olan şeyler arzu edilecektir ve gözün doymazlığı kendiliğinden yok edilecektir.

Epikuros'a göre insandaki ölüm korkusu onu insanlara karşı hep kendini koruma kollama ve emniyette hissetme isteğine neden olur. Bu korunma ve emniyette olma isteği de doğal olarak onu sürekli iktidar, zenginlik ve mevki arayışına sevk eder. Bunun sonucunda insanın ruhu bir başka korkuyla, yani peşinde koştuğu ve elde ettiği iktidarı, zenginliği, mevkiyi kaybetme korkusuyla tanışır. Hatta bu kazanımlarına bu dünyada öyle sımsıkı yapışır ki, ölümden sonra bile şöhret, şan ve şeref hep onunla olsun ister. Oysa öldükten sonra varlığımızın da olmayacağını kendimize bir türlü anlatamayız ve kendimizin yok olacağına inanmak istemeyiz. Hep faal ve rekabet

dolu bir hayat bizi meşgul etsin isteriz, çünkü ölümden korktuğumuz kendimizden bile gizleriz. Kendimizin farkında olmamız bize nedense bu kadar zül gelir, bu yüzden hep kendimizden kaçırız.²⁷ Bu yüzden biz ölümün ne olduğunu bir an önce doğru şekilde öğrenmeliyiz.

Epikuros *Menoikeos'a Mektup'ta* ölümün bizimle hiçbir ilgisi olmadığına inanmamızı öğütler.²⁸ Ona göre iyi ya da kötü, bizim hislerimizle ilgili bir konudur, ölümse hislerin yokluğudur. Ölümün ne olduğunu doğru şekilde anlarsak, geçici hayatımızı çekilir hale gelir. Çünkü bu anlayış ömrümüze ömür katmasa da, ölümsüz olmaya duyduğumuz açlığı yok eder. Yaşamın durmasından korkmanın yersiz olduğunu anlayan insan, yaşarken de hiçbir şeyden korkmaz. Zaten ölümden korkan insan, aslında öldüğünde acı duyacağından korkmuyordur, acı duyacağı düşüncesinden korkuyordur. Gerçekleştğinde herhangi bir kötülüğü dokunmayacak şeyi, ya dokunursa diye beklemek boş yere acı çekmektir. Öyleyse en kötü illet olan ölümün bize hiçbir zararı dokunmaz, çünkü biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiğinde de biz artık yokuz. Bilge adam ne yaşamaktan korkar ne de ölmekten.

İnsana öğretilecek ikinci önemli konu, tanrının doğasıdır. Evet, tanrılar vardır ve tanrılar ölümsüz ve kutlu varlıklardır. Ama bizim onlara yükleyeceğimiz nitelikler, onların ölümsüzlüğüne ve kutluğuna yaraşır şeyler olmalıdır. Çünkü insanların tanrılara dair fikirleri, duylara değil de yanlış varsayımlara dayanır, dolayısıyla tanrıların kendilerine özgü doğalarıyla uyuşmaz. Örneğin tanrılar tarafından kötülerin başına en büyük belaların getirileceği, iyilere de en büyük iyiliklerin bahşedileceği türünden fikirler, yanlış varsayımların ürünüdür. Asıl dinsiz, halkın inandığı tanrıları reddeden değil, halkın inançlarını tanrılara yükleyen adamdır.²⁹

Epikuros'a göre aslında insanın bütün eylemleri acı çekmemeye ve korku duymamaya yöneliktir.³⁰ Bu yüzden ruh neden kaçınacağını ve neyin peşinden gideceğini öğrenebilirse, insanın gelecekte

27 Irwin 1989: 147-148.

28 Epikuros, *Epistole Pros Menoikea*, 124-125.

29 Epikuros, *Epistole Pros Menoikea*, 123-124.

30 Epikuros, *Epistole Pros Menoikea*, 128-135.

korkusu kalmaz, acı çekecek diye dertlenmez. Bunun yolu gelecekten hiçbir şey beklememektir. Bu sükûnete ulaşıldığı anda ruhtaki tüm fırtınalar diner. İnsan kendisinde noksan olanın peşine düşmez, tüm yapıp etmelerini haz almaya yöneltir. Haz, mutlu bir yaşamın başı ve sonudur; en büyük iyiliktir ve bu iyilik doğuştan insanda olan bir değerdir. Hazzın gerçek anlamı bedenen acı çekmek ve ruhen hiçbir huzursuzluk duymamaktır, yani *ataraksiadır*.³¹ *Ataraksia*, karmaşadan uzak kalma halidir, sankinlik, dinginlik ve dengeliliktir. Tutkulardan, acılardan, heyecanlardan ya da coşkun ruh hallerinden, boş arzulardan kurtulma, insanın mutsuzluğuna neden olan ne kadar fiziksel ve ruhsal kısırtı varsa hepsinden hür olmaktır. Epikuros'a göre bazı arzular doğaldır, bazıları yersizdir. Doğal arzuların bazıları zorunludur, bazıları doğaldır. Zorunlu olanların bazıları mutluluk için zorunlu, bazıları bedeni sıkıntılardan arındırmak için zorunlu, bazıları da salt yaşam için zorunludur. Bunların hepsini kusursuzca bilen insan, bedenin sağlığı ve ruhun karmaşadan uzak kalması için hangilerinin seçilip hangilerinin bir kenara bırakılması gerektiğini de çok iyi bilir. Bu bilgi, mutlu bir yaşamın asıl amacıdır.

Akıllı, ölçülü, erdemli ve namuslu yaşanmadıkça insan hayatının bir değeri yoktur. Bunun için insan her şeyden önce kendi kendisine yetmeyi bilmelidir. Bunu her zaman azla yetinmek gerektiği için değil, çoğu bulamadığı zaman aza hoşgörülle bakmak için öğrenmelidir. Zenginlikten en çok haz alanların ona en az muhtaç olanlar olduğu unutulmamalıdır. Yoksunluğun verdiği acılar ortadan kalkarsa, en sıradan bir sofraya bile insana mükellef bir sofraymış gibi gelir. Azla yetinmeyi bilen insan, çokla karşılaştığında ondan en fazla haz alan kimse olur, ama çoğu yitirdiğinde en az acı çeken de yine o olur.

Epikuros'un bütün bu görüşleri, onun eserlerinden seçkilerle bir araya getirilen *Kyriai Doksai* (Temel Görüşler) adlı derlemede toplu halde ortaya konmuştur.³² Bazılarını şu şekilde örnekleyebiliriz:

- * Mutlu ve ölümsüz varlığın ne kendisiyle derdi vardır ne de başkasına dert olur. Bu yüzden hiddet ve minnettarlık gibi

31 Acıdan ve huzursuzluktan kurtulmuş olma hali.

32 Diogenes Laertios, 10.139-154.

duygularla da işi olmaz. Çünkü bu duygular ancak aciz varlıklarda bulunur.

- * Ölümün bizim için hiçbir anlamı yoktur. Çünkü dağılıp gitmiş bir bedende duyum yoktur, duyumun yokluğu da bizim için koca bir hiçtir.
- * En büyük haz, bütün acılardan kurtulduğumuz anda yaşanır. Haz alındığında ve bu haz kesintisizce sürdüğünde ne beden acı hisseder ne de zihin acı çeker.
- * Tende acının kesintisiz sürmesi mümkün değildir, tersine acı ne kadar şiddetliyse o kadar kısa sürer. Tende hazzı aşan acı da günlerce sürmez. Uzun süreli hastalıklarda bile tendeki acıdan daha çok haz mevcuttur.
- * Sağduyulu, onurlu ve hakkaniyetli yaşamadıkça, haz alarak yaşamak mümkün değildir. Buna karşın haz alarak yaşamadıkça da sağduyulu, onurlu ve dürüst yaşamak mümkün değildir. İnsan bu değerlerin birinden bile yoksun olsa, mesela sağduyulu bir yaşamdan yoksun olsa, onurlu ve dürüst bir yaşam sürüyor olsa da haz alarak yaşayamaz.
- * İnsana başka insanlara karşı emniyette olduğunu hissettirecek her şey mutlak anlamda iyidir.
- * Bazı insanlar ünlü ve güçlü olmak ister, çünkü başka insanlara karşı ancak bu şekilde kendini koruyacağını düşünür. Böyle insanların yaşamı sahiden güvendeyse, mutlak iyiye kavuşmuşlar demektir. Ama güvende değilse, doğal bir dürtüyle en başından beri arzuladıkları gücü elde edememişler demektir.
- * Hiçbir haz, salt haz olarak kötü değildir. Ama bazı hazları yaratan nedenler, hazdan çok sıkıntı kaynağıdır.
- * Hazları üst üste biriktirebilmemiz, uzun bir zaman sürdürebilmemiz mümkün olsaydı ve bunlar tüm bedene ya da bedeninin bazı azalarına tesir edebilmiş olsalardı, o zaman bir hazzın diğerinden hiçbir farkı kalmazdı.
- * Sefahat düşkünlerine haz veren şeyler zihinlerdeki korkuları yok edebilmişse, yani gök cisimlerinin ve doğa olaylarının yarattığı korkulardan, ölümün ve acının doğurduğu korkulardan zihni arındırabilmişse, dahası onlara arzularının sınırı-

nm ne olduğunu öğretebilmişse, o zaman bu insanlara diyecek lafımız olmaz, çünkü onlar bütün zerrelere kadar hazzı yaşıyordur ve gerek bedensel gerekse zihinsel olarak bütün acılarından, başka deyişle bütün kötülüklerinden arınmış durumdadır.

- * Gök cisimleriyle ve doğa olaylarıyla ilgili şüphelerimiz bizi huzursuz etmeseydi, bizi nasıl bir ölümün beklediğine dair korkularımızdan arınmış olsaydık, acıların ve arzuların sınırını bilmediğimizden ötürü endişeye kapılmamış olsaydık, doğa araştırmalarına hiç gerek duymazdık.
- * İnsan evrenin doğasını biliyorsa, kendisine anlatılan efsanelerin korkusuyla yaşıyorsa, çok önemli dediğimiz meselelere dair korkularından da kesinlikle kurtulamaz. O halde doğayı araştırmadan katıksız bir hazzı tatmak imkânsızdır.
- * Başımızın üstünde, ayağımızın altında ya da şu sonsuz evrende olup bitenler bizi dehşete düşürdüğü müddetçe insanlara karşı kendimizi emniyete almış olmamızın bir anlamı yoktur.
- * İnsanlara karşı kendimizi emniyette hissetmemiz için karşı konulmaz bir güç ve zenginlik bir dereceye kadar işe yarar, ama insanın kendisini tam anlamıyla emniyette hissetmesi, kalabalıklardan uzak, sakın bir hayatla mümkündür.
- * Doğanın istediği zenginliğin bir sınırı vardır ve kolayca elde edilebilir, ama boş isteklerin peşinde koştuğu zenginliğin ucu bucağı yoktur.
- * Bilge adamın yaşamında talih pek az yer tutar, çünkü en büyük ve en önemli nimetlerini kendi aklı ona sağlar; bütün ömrü boyunca da sağlayacaktır.
- * Dürüst insan bütün kaygılardan arınmış insandır; eğri insan- sa kaygıların esiridir.
- * Yoksunluktan kaynaklanan acılar ortadan kalktı mı, tendeki hazlar çoğalmaz, sadece çeşitlenir. Ama zihin en büyük korkularına neden olan bu tür meseleleri düşünüp anlamaya çalışırsa, hazzın son sınırına ulaşır.
- * Hazzın sınırını aklımızla ölçtüğümüz müddetçe sonsuz zaman da sonlu zaman da aynı derecede haz verir.

- * Ten için hazzın sınırı sonsuzdur, bunu sağlamak için de sonsuz zamana ihtiyaç duyar. Ama zihin tenin sonunu ve sınırını tasavvur etmemizi sağlayarak, gelecek korkusunu yok ederek bize eksiksiz ve kusursuz bir yaşam sunar; böylece sonsuz bir zamana da ihtiyacımız kalmaz. Bununla birlikte hazdan da kaçınmaz ve şartlar bu yaşamdan ayrılmasını gerektirdiğinde en iyi hayatı yaşamış olmanın keyfinden de mahrum olmaz.
- * Yaşamın sınırlarının farkına varan insan, yoksunluktan kaynaklanan acıyı giderecek ve tüm hayatını eksiksiz ve kusursuz hale getirecek şeyleri nasıl kolayca elde edeceğini de bilir. Dolayısıyla büyük emek harcanarak elde edilebilecek şeylere hiç ihtiyaç duymaz.
- * Gerçekten varolan ve duyularımızla açık seçik algılayıp bir fikir edindiğimiz şeyleri amaç edinmemiz gerektiğini unutmamalıyım. Yoksa her şey tam anlamıyla karmakarışık olur, bulaşır.
- * Bütün duyularına savaş açarsan, yanlış olduğunu söylediğin iddiaların bile yanlışlığını kanıtlayacak bir dayanağın kalmaz.
- * Bilgeliliğin bütün yaşamımızı mutlu kılmak için bize sunduğu nimetler içinde en önemlisi dost edinmektir.
- * Doğal hukuk, birbirimize zarar vermemek ya da zarara uğramamak adına yapılmış bir çıkar anlaşmasıdır.
- * Karşılıklı zarar vermemek ya da zarar görmemek için bu tür bir anlaşma yapmaktan yoksun canlılar için adalet ya da adletsizlik diye bir şey yoktur. Karşılıklı çıkarları için böyle bir anlaşma yapamayan ya da yapmak istemeyen halklar için de aynı şey geçerlidir.
- * Başka insanlardan hiç korkmadan huzurlu bir yaşam sürmek isteyen bir insan, kendisine dost edinmeli. Edinmiyorsa, hiç değilse düşman edinmekten kaçınmalı. Hiçbirine gücü yoksa, o zaman mümkün mertebe insanlarla muhabbetten uzak olmaya bakmalı ve münasip şekilde arasına mesafe koymalı.

3. Lucretius'un Dilinden Epikuros Öğretisi³³



Lucretius ve *De Rerum Natura*

Wenceslaus Hollar, Thomas Fisher Rare Book Library, University of Toronto (John Evelyn tarafından çevrilen Titus Lucretius Carus, *De rerum natura* adlı eserde yer almaktadır).

Epikuros'un öğretisi İÖ 2. yüzyılın ortalarında Roma'da yayılmaya başlamış ve kendisine epeyce bir taraftar toplamıştır. Ama bu taraftarlar içinde en önemlisi Titus Lucretius Carus (İÖ yak. 99-yak. 55) olmuştur. Romalı şair ve düşünür Lucretius kaleme aldığı 6 kitaplık *De Rerum Natura* (Kâinat ya da Doğa) adlı yapıtıyla Epikuros felsefesini adeta bir bütün haline getirmiş ve Batı dünyasının Epikuros'u tanımasında öncü olmuştur. Daha açık bir deyişle Platon Sokrates'in düşüncelerinin nasıl taşıyıcısı olmuşsa, Lucretius da aynı şekilde Epikuros'un düşüncelerinin taşıyıcısı olmuştur.

Lucretius'tan yansıyan Epikuros felsefesi insanlığı teselli eden bir felsefedir (*consolatio*). Bu anlamda Lucretius'un üstlendiği dava büyüktür. Amaç, ruhu tanrı, ölüm ve öte dünyada acı çekme korkusundan kurtararak insanın bu dünyada mutlu mesut bir yaşam sürmesini sağlamaktır.

Lucretius, insanlığın mutlu olması için öncelikle büyük acıların kaynağı olan yanlış inançların baskısından kurtulması gerektiğini her fırsatta dile getiren Epikuros'un bir atom sıçramasıyla dönemin dünya anlayışından tanrı etkisini kaldırmış olmasından, her şeyin maddeden ibaret olduğunu vurgulamasından, ruhun ölümlü olduğunu belirtmesinden ve bu düşünceler çerçevesinde yepyeni ahlak

33 Burada Lucretius'tan aktarılan düşüncelerin yorumlanmasında özellikle Prof. Dr. Faruk Z. Perek'in yayımlanmamış ders notları ile yine yayımlanmamış *Lucretius'ta Felsefe Terimleri* adlı çalışmalarından yararlanılmıştır.

kurallarını benimsetmeye çalışmasından oldukça etkilenmiş ve tüm felsefesini bu öğretiler üzerine yapılandırmıştır. Ona göre Epiküros, insan yaşamı karanlıklar içindeyken aniden dünyaya inip bu karanlıkları teker teker dağıtan bir kurtarıcıdır adeta.

İşte bu kurtarıcılığı Roma'da üstlenmeyi kendine görev edinen Lucretius, öncelikle ruhun nasıl bir doğaya sahip olduğunu düşünmeye başlar ve şöyle bir öğreti geliştirir: Ruh, maddi bir yapıdadır; atomlardan meydana gelir ve atomların dağılmasıyla yok olur. Ruh bedende ayrı bir varlık olarak bulunur. Bedenin hareketine neden olduğu gibi, bedenden çıktığı anda da yaşamı son bulur.

Ruhu meydana getiren atomlar çok ince, ufak ve yuvarlaktır. Bu yüzden de hayret verici bir hareket yeteneğine sahiptir. İnsan öldüğünde, ruh bedenden çıktığında bedenin ağırlığının değişmemesi bu atomların ne kadar ince olduğunun kanıtıdır. Gerçi çok çeşitli türde ruh olması, ruhun böyle birkaç tür atomdan ya da maddeden meydana geldiğini de bize gösterir.

Ruhun doğası ikiye ayrılır:

1. *Anima* (can): Tüm bedene yaygındır ve hayat verir.
2. *Animus* (akıl veya zihin): Düşüncelere ve duygulara neden olan bölümdür. Göğüste bulunur. Bu yüzden korku, sevinç, keder gibi duyguların hepsini göğüs bölgesinde hissederiz.

Ruh dört unsurdan meydana gelir:

1. *Aura* veya *Spiritus* (Nefes): Hareket halindeki havadır. Bazen bunu belirtmek için *ventus* (rüzgâr, esinti) kelimesi de kullanılır.
2. *Aer* (Hava): Beden öldüğünde nefesle birlikte bedeni terk eder.
3. *Vapor* veya *Calor* (Isı veya Hararet): Bedene ısınısını verir. Ölüm anında çekip gider, bu yüzden beden soğur.

Bu unsurlardan bazıları diğerlerine göre bir canlıda daha yoğun olarak görülür. Buna göre o canlı hangi unsura daha fazla sahipse karakter yapısı da o unsurun özelliklerine bürünür. Örneğin kızgın, öfkeli, heyecanlı tiplerde *vapor* başat unsurdur. Buna karşılık sessiz, sakin, soğukkanlı insanlarda *aer* daha başat unsurdur. *Aurası* yüksek olanlarsa daha ürkek, daha çekingen ve korkak karakterde olurlar. Aslana *vapor* hâkimdir mesela, geyiklere de *aura*. Çift süren hayvanlarsa daha çok *aerin* etkisindedir.

4. *Quanta Natura* (Dördüncü Unsur): Ama bu unsurlar yaratıcı olmayan madde biçimleridir, yani düşünceleri ve duyguları yaratan bu unsurlar değildir. Bu yüzden Lucretius dördüncü bir unsur geliştirir ve adına *quanta natura* der.

Lucretius'a göre ruh ölümlüdür ve insanlar ruhun ölümlü olduğunun bilincine varırlarsa, ruhlarının öte dünyada acı çekeceğine dair korkuları da yok olur. Ruhun bedene özgü niteliklere sahip olduğuna ve onun gibi ölümlü olduğuna dair bir dolu önerme ileri sürülebilir. Bunların içinde en önemlileri şöyledir:

1. Ruh, dumana benzer. Çünkü duman gibi çok ince parçalardan meydana gelmiştir. Bu yüzden duman nasıl ki kapalı bir yer açılınca oradan hemen dağılarak yok olur giderse, ruh da bedende aynı şekilde kapalıyken, bedenin ölmesiyle birlikte kırımlarını kırar ve dağılarak yok olur.

2. Ruh, beden gibi doğar, büyür ve ölür. Doğumdan önce biz ruhun farkında değilizdir. Ruh, doğum sonrasında beden gibi bir bebektir. Bedenle birlikte gelişir. Beden gibi yaş ilerledikçe gücünü yitirir ve yaşlanır. Bedenin tüm hikâyesini paylaşan ruh, beden öldüğünde de onunla birlikte yok olur.

3. Ruh bedenin tüm acılarını paylaşır. Bu yüzden insan için en acı şey olan ölümü de hissetmesi çok doğaldır.

4. Vücut hastalanınca ruh da hastalanır. En büyük hastalıksa, ölümdür.

5. Hasta olduğunda, ruhu da beden gibi tedavi etmek gerekir. Eğer beden gibi ruh da iyileşmek için ilaç istiyorsa, demek ki o da maddi bir yapıdadır. Bu yüzden onu ayrı bir cevher olarak göstermenin anlamı yoktur.

6. Ölümden sonra beden çürür. Çünkü yaşarken tüm diriliğini ona veren ruhun kendisidir. Demek ki beden öldüğünde ruh onu terk etmiştir.

7. Ruh ölümsüz olsaydı önceki yaşamını da hatırlaması gerekirdi. Ama bu imkânsızdır. Öyleyse ruh ölümlüdür.

8. Ruh ölmeyip de bir bedenden başka bir bedene geçmiş olsaydı, yeri geldiğinde bir çocuğun, bir büyüğün aklına sahip olması gerekirdi. Böyle bir şeyse doğada imkânsızdır.

İşte bütün bu düşünce silsilesi Lucretius'a göre adeta insanlığı tedavi etmek için birer ilaçtır. Bu düşüncelere yoğunlaşan insan, doğmadan önceki zamanın bir hiç olduğunun, dolayısıyla öldükten sonraki zamanın da bir hiç olacağının ayırdına varır. Bu yüzden insanın yaşarken ölümünü düşünüp, toprağa yatırılan bedenini hayal edip ah çekmesine hiç gerek yoktur. İnsanın sevdiklerini kaybetmekten duyduğu acı da yersizdir. Çünkü sevdikleri ölüm sonrasında hiçbir duygu hissetmeyecek ve bu hayata dair bir özlem duyamayacaktır. İnsanın hayatı çok kısadır. Doya doya yaşamak gerekir. Ruhun ölümsüz olduğunun farkına varılırsa, o kısacık hayatı telaşlar, heyecanlar, sıkıntılar içinde geçirmemeye bakar, öte dünyadaki azaplardan, hayali işkencelerden, yargılanma endişesinden arınır. Çünkü o azap, o acı, o işkence, o yargılanma aslında sadece bu dünyaya hastır. Mitolojinin öte dünya tasavvurları, orada işkence çeken insanlar aslında bu dünyada aynı acıları çeken kişilerdir. Örneğin Sisypheos bu dünyada hırs ve iktidar peşinde koşan, ama asla özlediği hâkimiyete kavuşamayan bir insandır. O yüzden ruhunda öte dünyada onmaz acılar çekeceği korkusu vardır. O yüzden öte dünyada koskoca bir kayayı bir tepeye doğru çıkarmak ve kaya tepeye ulaştığı anda tekrar aşağı yuvarlandığından aynı işlemi sonsuza değin sürdürmek zorundadır. Ama bu azap öte dünyada çekilen bir azap değil, tam tersine Sisypheos'un bu dünyada çektiği vicdan azabının ta kendisidir.

İnsan yaşarken duyduğu ebedi can sıkıntısından ancak felsefeyle kurtulur. Felsefeyle insan bu hayata doymuş olarak sofradan kalır. Çünkü felsefe ona doğanın kendisinden istediği şeyi öğretir. Doğanın istediği şeyse, bedende acının, ruhta sıkıntının olmamasıdır.

Lucretius, ruhun doğasını bu şekilde açıkladıktan sonra felsefesinin iki temel ilkesini de rahatça ortaya koyar:

1. *Hiçbir şey tanrısal kudretle yoktan var olmaz:* İnsanlar batıl inançlarından ötürü tam tersini düşünse de doğanın özü budur. Bunu kanıtlamaksa gayet basittir. Şöyle ki: Her şeyden önce can-

lılar belirli şartlar altında belirli cisimlerden meydana gelirler. Kara hayvanları karalarda, deniz hayvanları denizlerde, kuşlar ve benzeri hayvanlar da havada yaşam sürerler. Bu cins varlıklar ölür, sonra yine aynı cins varlıklar yaşam bulur. Çünkü o ortamlarda o cins hayvanları meydana getirecek tohumlar mevcuttur. Eğer bu varlıklar yoktan varolsalardı böyle bir düzen de varolmazdı. Sonra her varlığın meydana geldiği mevsimler vardır. Bu mevsimlerin koşulları, o varlıkların belirli şekillerde birleşmelerini sağlar. Yoktan varolsalardı böyle olmazdı. Dahası canlılar büyümek için belirli bir zamana ihtiyaç duyarlar. Eğer yoktan varolsalardı birdenbire doğup büyürlerdi.

2. *Hiçbir şey yok olmaz:* Eğer bir şey yok olacak bir doğada olsaydı hiçbir dış etkiye gerek duymadan kendiliğinden yok olurdu. Oysa evren başlangıçtan itibaren sonsuzca devam etmektedir. Evrenin işleyişinde hiçbir şey kesintiye uğramamaktadır. Nehirler, denizler, yıldızlar, canlı varlıklar hep vardır ve hep varolacaktır. Ayrıca varlıklar birbirine doğal olarak sıkı sıkıya bağlıdır. Bunların cevheri (tözü) temelden çürük olmuş olsaydı bir dokunuşta hepsi birden yok olurdu. Oysa varlıklar arasında kopmaz bir bağ vardır ve karşılıklı olarak birbirlerini destekler, birbirlerini yaşatmak için her an birbirlerine temel gıda sağlarlar. Doğa onları birbirleri vasıtasıyla yaratır. Bir şeyin doğması, başka bir şeyin ölmesi demektir. Doğada doğumlar sürekli ölümleri, ölümler de sürekli doğumları takip eder. Çünkü doğada esas olan yok olmak değil, devamlı değişmektir.

Lucretius bu görüşlerinden hareketle evrendeki tüm varlıkların tıpkı ruh gibi atomlardan meydana geldiğini söyler. Bu atomlar ezelî-ebedidir, asla yok olmaz. Biz hiçbirini çıplak gözle göremesek de bu atomlar her an etrafımızdadır ve dış dünyayla bağlantımızı sağlarlar. Çünkü duyularımıza tesir eden tüm varlıklar bu atomlardan yapılmış maddi varlıklardır. Örneğin kuyuya asılan bir elbise zamanla rutubetlenir, ama biz bu rutubeti göremeyiz. Parmağımızdaki yüzük veya kapımızın kolu zamanla aşınır. Ama biz bu aşınma sürecini ve bu süreçte kaybedilen parçaları göremeyiz. Yine kıyılardaki kayalar zamanla tuzlu suyla aşınır, ama biz bunu yaratan kuvveti de göremeyiz. Çünkü doğa, olayları görülmeyen cisimler vasıtasıyla

idare eder. İşte bütün bu cisimler birer atomdan başka bir şey değildir. Atomlar, içlerinde boşluk olmayan en küçük madde parçacıklarıdır. Boşluksuz oldukları içinde de asla yok olmazlar. Ama atomlar evrendeki boşlukta hareket ederler. Zaten boşluk olmasa, hareket edecekleri bir mekân da olmazdı. Atomlarınsa varlıkları meydana getirmek için hareket etmeleri şarttır. Kayaların arasındaki boşluklardan suların sızması, seslerin duvarlardan geçmesi, soğğun sıcağın yayılması, gıdanın vücuda dağılması için boşluk şarttır. Eğer evrende boşluk olmasaydı, yani evrende maddeden başka bir şey olmasaydı, o zaman maddenin ilk özelliği olan mukavemet, yani karşı koyma kuvvetiyle her şey harekete karşı olacaktı ve sonuçta yaratılış diye bir şey olmayacaktı. Atomların bu hareketi, yine maddenin özelliklerinden olan her şeyi aşağıya itme kuvvetine bağlı olarak meydana gelir ve bu hareket aşağıya doğru (*deorsum*) olur.

Lucretius'a göre atomların sonsuz olması gibi boşluk da sonsuzdur. Boşluk için bir sınır tayin edilmesi imkânsızdır. Çünkü sınır ol- sa, atomlar aşağıya doğru hareket ettiklerinden dibe çöker ve orada kalırlardı, yani gidecek bir yer bulamadıklarından hareketlerine devam edemezlerdi. Bu durum atomların sonsuz oluşunu bir kez daha kanıtlar. Çünkü sonsuz olmasalardı o sonsuz boşlukta dağılıp giderlerdi. Ama yaratılıştan itibaren, ezeli zaman içinde sonsuz boşluğu dolduran atomlar hep varolmuş ve doğadaki her canlı ve olay onların sonsuz oluşlarından dolayı hep varolmaya devam etmiştir. Ayrıca atomların boşluk içinde birleşmeleri bizim dünyamızdan başka dünyaların oluşumuna da yol açmıştır. Bu yüzden Lucretius'a göre bizim içinde yaşadığımız dünyadan başka dünyaların da olması çok doğaldır.

Atomların hareketi iki şekilde olur: 1. Kendi ağırlıklarıyla hareket ederler. 2. Yeri geldiğinde çarpışarak birbirlerinden uzaklaşmak suretiyle hareket ederler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi biz bu çarpışmaların hiçbirini göremeyiz. Çünkü bu çarpışmalar bizim duyularımızın erişemeyeceği kadar uzak bir alanda cereyan eder. Çarpışan atomlar kimi zaman birleşir ve birbirine yapışık katı cisimleri meydana getirirler, kimi zaman da gün ışığı gibi hareketli ve seyyar cisimleri. Kimi zaman da hiç birleşmez ve uçuşlarına

ayrı ayrı devam ederler. Atomların yukarıdan aşağıya doğru hareket ettiklerini söylemiştik. İşte bu düşüşleri sırasında belirsiz bir zamanda ve noktada düz yollarından saparlar (*clinamen*) ve bir-biriyle çarpışırlar. Sapma vuku bulmasa, asla birleşip de cisimleri meydana getiremezlerdi. Atomların sayısı sonsuzdur, ama şekilleri sınırlıdır; yani atomlar belirli sayıda şekle sahiptirler. Cisimlerdeki cins ayrılıklarının nedeni budur. Hatta bu yüzden aynı cinsin bütün fertleri bile birbirine benzemez. Sürülerdeki yavrulara dikkat edin, mutlaka hepsinin birbirinden ayrıldığı, kendine has özellikleri vardır. Anneleri onları o özelliklerinden ya da o ayrıntılarından tanır. Bundan başka atomların rengi yoktur. Çünkü renk değişken bir şeydir; bir cismin duruşuna ya da ışığa göre değişiklik gösterir. Oysa atomlarda böyle bir değişikliğe yer yoktur. Çünkü atomların herhangi bir özelliğinin en ufak bir değişikliğe uğraması demek, kâinatın topyekûn yok olması demektir.

Atomların boşluk içinde hareketleri, birleşip ayrılmaları, çarpışmaları ve sonunda çeşitli cisimler, olaylar ve dünyalar yaratmaları doğanın yaratım sahnesidir. Bütün varlıklar bu şekilde meydana gelir, büyür ve en olgun biçimlerini alırlar. Sonra yavaş yavaş çözülme-ye başlarlar ve tekrar asıl maddelerine, yani atomlarına bölünürler.

Görüldüğü gibi hem Epikuros hem de Lucretius kendilerinden önceki atomcu filozofların, özellikle de Demokritos'un öğretilerinden yola çıkarak Yunan felsefesinin yeni çağında kendilerine özgü bir ahlak kuramı geliştirerek insanı devrim niteliğindeki tarihini yaşarken rahat ettirmeyi amaçlamışlar; yeni yaşamına kendini uyarlamaya çalışan insanın mitoslarda yaratılan hayali öte dünya mahkemeleriyle, cehennem azaplarıyla, bin bir acının kol gezdiği ölüm bataklıklarıyla kararan ruhuna bir nebze de olsa ışık serpmeye çalışmışlardır. Tanrıların hiç varolmadığını söylememiş ya da söyleyememişler, ama onların kutsal sarayını insanın yaşadığı dünyadan çekip dünyalar arası boşluğa (*inter undia*) taşımışlardır. Dünyaya tarafsız bir gözle baktıklarını, insanın hiçbir işine karışmadıklarını ve kendi hallerinde mutlu bir yaşam sürdürdüklerini özellikle vurgulamışlardır. Bu vurgunun amacı aslında insanın özgür iradeye sahip bir varlık olduğunun farkına varmasını sağlamaktır. Çünkü toplum

hayatı çökmüş, insan dünyada çıplak, tek başına kalmıştır. Kendine yeni bir düzen seçmesi ve bu yeni düzene uyarlanması için seçim özgürlüğünün olması şarttır. Ama zihninde hep tanrı korkusu olursa, ruhunun öldükten sonra da hep acı çekeceğini düşünürse, doğal olarak özgür iradesini kullanıp kendisine uygun gördüğü hiçbir şeyi seçemez. Bu yüzden ona eski inançlarının hepsinin sahte olduğu defalarca hatırlatılmalı ve evrenin tanrı kudretiyle yaratılmadığı, dolayısıyla tanrı kudretiyle son bulmayacağı fikri zihnine her fırsatta zerk edilmelidir. Bunun için de evrenin tüm gizemi ortaya serilmeli ve her şeyin atomların hareketlerinden meydana geldiği ve bir gün atomlarına geri döneceği, beden ve ruhun ölümlü olduğu, öldükten sonra bu dünyada çektiği sıkıntıların hiçbirinin kalmayacağı öğretilmelidir.

4. Stoacılar ve Dünya Ruhunu Soluyan Bilgeleri

Eski Yunan'ın hiçbir felsefe okulu Roma'yı Stoa Okulu kadar etkisi altına almamıştır. Kökleri Sokrates'in felsefi düşüncelerine kadar geri giden ve Kyniklerin öğretilerinden seçkilerle donatılan Stoa Okulu'nun kurucusu Kitonlu Zenon'dur.³⁴ Atina'ya geldiğinde Kynik Krates'in ve Stilpon'un öğrencisi olan Zenon, İÖ yak. 300 yılında Atina'daki Stoa Poikile'de (Resimli Revak) kendi okulunu kurmuş ve okulunun da Stoa Okulu olarak tanınmasına ve sayısız öğrenciyle dolmasına yol açmıştır. Felsefe tarihinde üç döneme ayrılarak incelenen Stoa Okulu'nun ilk dönemi, Eski Stoa olarak anılır. Okulun temelleri bu dönemde atılmış ve katı bir ahlak disiplini olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemin en büyük temsilcileri Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'tur. İkinci dönem, Orta Stoa (İÖ 2 ve 1. yüzyıl) olarak adlandırılır. Orta Stoa, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin daha etkin olduğu, Eski Stoa'nın ahlak görüşlerinin törpülendiği ve öğretilerinin Roma'ya yayılmaya başladığı dönemdir. Bu dönemin en ünlü temsilcileri Panaitios ve Poseidonios'tur. Roma ya da Geç Dönem Stoası olarak bilinen dönemse, Romalı temsilcilerinden özellikle

34 Bkz. H. von Arnim (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol. 1. Zeno et Zenonis Discipuli*. Stuttgart: Teubner.

Seneca, Epiktetos ve İmparator Marcus Aurelius'un görüşleriyle, Stoa'nın adeta ideal bir Romalının felsefe eğitiminin ayrılmaz bir parçası haline geldiği dönemdir ve İS 2. yüzyıla kadar sürer.

Stoacılar felsefeyi üçe ayırır: Mantık, Fizik ve Ahlak. Onlar için mantığın anlamı çok geniştir; çünkü mantığın bilinen anlamının yanı sıra bilgi teorisi, dil bilgisi ve retorisi de kapsar.³⁵ Böylece Stoacılar için dil ve düşüncenin ayrılmaz bağına göstermenin ne denli önemli olduğunu ortaya koyar. Fizik, yani doğa felsefesi ya da bilimi, doğa ve evreni konu edinir. Ama bunun yanı sıra ilk felsefe ya da metafizikle ilgili konuları da içerir.³⁶ Ahlak ise insan doğasını konu edinip insana nasıl yaşayacağını öğretir. Bu anlamda adeta bir yaşam felsefesidir. Bazı Stoacılar ilk sıraya mantığı, sonra fiziği, ardından ahlaki koyarlar, ama felsefenin bütün kollarıyla iç içe bir bütün olduğunu da belirtirler.³⁷ Buna rağmen çağın ruhuna uygun olarak düşüncelerinin merkezine insanı yerleştirip onunla ilgili konuları anlamlandırmak için öteki iki disiplinle ilgilenirler.

Stoacılar mantıkta Aristoteles ve Kyniklerin yolundan pek ayrılmamıştır. Doğa felsefesinde de (fizik) Herakleitos, Sokrates ve Aristoteles'in görüşlerine bağlı kalmıştır. Yani Epikuros Okulu'nun Demokritos'un düşüncelerini yeniden canlandırışı gibi söz konusu eski görüşleri yeniden canlandırmışlar, felsefe tarihine yepyeni fikirler zerk etme telaşında olmamışlardır. Buna rağmen bu eski fikirleri ele alış ve onları işleyişleriyle, ayrıca felsefi terminolojiye yaptıkları büyük katkılarla, yine de kendilerine özgü bir yapı oluşturmaya başarmışlardır.

Stoacılar bazen felsefeyi bir canlıya benzetirler; mantık bu canlının kemikleri ve sinirleridir, fizik etli kısımları, ahlaksa ruhudur. Bazen de bir yumurtaya benzetirler; kabuğu mantık, akı ahlak ve içi ya da sarısı fiziktir. Bereketli bir tarlaya da benzetirler; mantık bu tarlanın çevresini saran çittir, fizik bu tarlanın toprağı ya da meyve ağaçlarıdır, ahlak ise bu toprağın ya da ağaçların meyvesidir. Bazen de aklın hükümran olduğu, çevresi surlarla çevrili bir kente benzetirler.³⁸

35 Sharples 1996: 4.

36 Inwood (ed.) 2003: 125.

37 Diogenes Laertios, 7.40.

38 Diogenes Laertios, 7.40.

Stoacılar göre felsefenin bu üç kolu arasındaki yakın ilişki, öğretilerinin temelini döşemelerine şu şekilde yardımcı olur: En üstün iyi (*summum bonum*), erdemdir; erdem doğayla uyumlu yaşamaktır (*to homologoumenon tēi physei zen*);³⁹ doğayla uyumlu yaşama, doğanın doğru bilgisini edinmekle mümkündür. Bu bilgiye de belirli bir yöntemle ya da bir ölçütü ulaşılır. İyinin bilimi, ahlaktır. Doğanın bilimi, fiziktir. Bilginin ölçütü ise mantıktır.⁴⁰ Dolayısıyla ahlak, ilk sırada yer almakla birlikte hem fiziği hem de mantığı gerektirir.

Stoacılar için mantık, felsefenin adeta kalkanıdır. Aristoteles'te olduğu gibi felsefe için bir araç değil, felsefenin bir parçasıdır. Başka deyişle mantık, Stoacılar için adeta bir çeşit felsefedir.⁴¹ Stoacıların mantığa verdikleri önem, gereksiz birtakım mantıksal oyunlara duydukları ilgiden çok kendi felsefe görüşleriyle bağlantılıdır. Bu durum kısaca şöyle açıklanabilir: Stoa fiziğinde evren, evren aklıyla varlık bulmuştur. Stoa ahlakının ideali, insan ruhunun evrensel akıl içinde biçim kazanmasını ve doğaya "isteyerek" uymasını sağlamaktır. Çünkü doğa yasası aynı zamanda akıl yasasıdır (*lex naturae est lex divina*). İşte mantık eğitimi bilge insanın kendisini doğa ve evrensel akılla bütünleştirmesi için gerekli bir eğitimidir.⁴²

Stoacı düşünürler Epikürosçular gibi bilginin duyulara dayandığını ileri sürdüler. Aristoteles'in tanımından yola çıkarak⁴³ onlar da zihni en başta boş bir levhaya benzettiler ve yalnızca duyulardan gelen verilerin onun üzerine yazılabileceğini söylediler. Ama bir şeyden nasıl emin olabileceğimiz sorusunun üzerinde Aristoteles'ten çok daha fazla durdular.

Hatırlanacak olursa, Epiküros duyuları doğrunun ölçütü (*kriterion*) kılınmıştı. Stoacılar için de bu geçerliydi, ama bir farkla. Onların görüşüne göre dış bir nesneden gelen duyu verisi o nesne hakkında tam bir bilgi ediniminin ölçütü olamaz. Ben kırmızı bir duvar görmüş olabilirim, ama beni o duvarın beyaz olduğuna ve üzerinde kırmızı bir ışık oyununun olduğuna ikna edecek baş-

39 Diogenes Laertios, 7.87.

40 Burt 1889: 199.

41 Brehier 1965: 44.

42 Dumitriu 1977: 220. Ayrıca bkz. Dürüşken 1991: 287-308.

43 Aristoteles, *Peri Psykhes*, 3.4.430.

ka nedenlerim varsa, ben kırmızı bir duvar gördüğüme hemen ikna olamam. Duvarın kırmızı olduğuna ikna olmam için önce bu izlenimi veya görünüşü (*phantasia*)⁴⁴ onaylamam gerekir. Bu onay aklın edimidir, özne tarafından bir değendirilıştır, duyunların otomatik bir işlemi değildir, dolayısıyla artık salt bir duyu verisi de değildir. Peki hangi izlenimler beni onları onaylamaya sevk eder? Bunun yanıtı, kavrayıcı izlenimdir (*kataleptike phantasia*),⁴⁵ yani gerçekliği yakalayan izlenim.⁴⁶ Bu izlenim, nesnesini *kavrayan*, yani onları olduğu gibi yansıtan izlenimdir. Bu tür izlenim varolan bir nesneden gelir ve varolan şeyle uyumludur; dolayısıyla o nesneyi tam olarak yansıtır ve ruha mühürlenir, yani nesnesine özgü tüm nitelikleri (*idiōmata*) ruha işler.⁴⁷ Dolayısıyla kendisini onaylamamızı gerektirir. Varolmayan bir şeyden de birçok izlenim alınabilir, örneğin delillerde olduğu gibi. Bunun yanı sıra varolan bir şeyden edinildiği halde nesnesini temsil etmeyen izlenimler de vardır.⁴⁸ Örneğin Orestes örneğinde olduğu gibi. Orestes ana katili olunca, kardeşi Elektra'nın onun peşine düşen Öç Tanrıçalarından biri olduğunu sanır. Dolayısıyla Orestes'in gördüğü Elektra vardır, ama Orestes'in sandığı gibi bir Öç Tanrıçası değildir.⁴⁹

Cicero'ya göre Zenon bilgi türlerini açıklarken şöyle bir benzetme yapar. Önce elini açıp parmaklarını gerer ve "İşte görünüş (*visum*) böyle bir şey," der. Sonra parmaklarını hafifçe kıvrırıp "Onay

44 *Phantasia* teriminin buradaki anlamının görünüş mü yoksa izlenim mi olduğuna dair tartışmalar için bkz. Hankinson, 2003: 60. Cicero *phantasia* terimi için *visum* (görünen şey, görünüş; duyu verisi, izlenim) terimini kullanır (Cicero, *Academica*, 2.145).

45 Zenon'un türettiği *kataleptike* terimi, *katalambanein* (hevesle kapmak, yakalamak, elde etmek, sahip olmak; kavramak, anlamak) fiilinden türemiş bir sıfattır ve bazen etken, bazen edilgen, bazen de hem etken ve edilgen olarak ele alınıp *kavranabilir izlenim* ya da *kavrayan izlenim* olarak çevrilmiştir. Etken olarak ele alındığında bu terim, söz konusu izlenimin ister istemez onu onaylamamıza yol açan bir nitelikte olduğunu gösterir. Edilgen olarak ele alındığında zihinle kavranan algıyı dile getirir. Sonuçta ben söz konusu nitelikteki izlenim sayesinde bir nesneyi kavradığım için, (nesnesini) kavrayan izlenim olarak çevrilmesi belki daha uygundur. Ama bu bire bir çeviri için geçerli bir durumdur. Terimden kastedilen temel düşünce yakalandıktan sonra metin içinde iki türlü de çevrilebilir. Çünkü her iki durum da, ne olursa olsun, öznenin etken oluşuyla ilgilidir. Bu konudaki görüşler için bkz. Bkz. Pearson 1891: 63; Hankinson 2003: 60.

46 Irwin 1989: 165; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 8.151-2, 248-260, 401-11.

47 Hankinson 2003: 61.

48 Hankinson 2003: 61.

49 Hankinson 2003: 61; Euripides, *Orestes*, 256-64.

da böyle bir şey," der. Ardından elini yumruk yapar ve bunun da "kavrayış" (*comprehensio*) olduğunu söyler. İşte bilginin bu yumruğa benzer sınıksız haline eskiden *katalepsis* (Lat. *comprehensio*) dendiğini belirtir.⁵⁰

Demek *kataleptike phantasia* henüz tam anlamıyla bilgi değildir. Kendi içinde güvenilirlik taşısa da bilgi ile bilgisizlik arasında bir yerdedir. Bilgi (*epistēmē*), bu onaydan daha istikrarlı ve oturmuş bir yapıda olmalıdır. Demek bilgi sınıksız bir yumruktur. Bunun anlamı, bilen kişinin bildiğini bilmek zorunda oluşudur. Bu tam bir kavrayıştır ki, bu tür bir kavrayış ancak doğanın eksiksiz bilgisine sahip olan bilgeye (*sophos*) özgüdür.⁵¹ Bu durumda doğrunun ölçütü bu üstün bilgi ve ona erişmiş olan bilgedir.

Stoacılar göre kavramlar da bir tür izlenimdir. Bunlar sonradan kullanılmak için saklanan düşüncelerdir. İnsan doğduğunda ruhunun denetleyici kısmı (*hēgemonikon*) yazı yazmaya hazır bir levha gibidir. Gelen her bilgi (*ennoia*) bu levhaya hakkedilir (*enapographetai*). İlk yazı, duyarlar vasıtasıyla gelenlerden oluşur. Bunlar gelip geçse bile hatıraları kalır. Aynı türden hatıralar çoğaldıkça da tecrübe oluşur (*empeiria*). Kavramlar ise, bazıları bilincin hiç müdahalesi olmadan evvelden zikredilmiş bilgiler vasıtasıyla doğal olarak oluşur. Bazıları dikkat ve öğrenim sonucunda oluşur. Zaten bu sonuncuların adı kavramdır, ilk kavramlara önbilgi (*prolepsis*) adı verilir. Bir kavram (*ennoēma*) akıl sahibi bir canlının zihnindeki bir hayaldir (*phantasma*). Bu hayal oluştuğunda, zihinde olduğu için kavram adını alır. Başka deyişle insanlarda ve tanrılarda oluşan hayaller, genel anlamda hayal, özel anlamda kavramdır. Buna karşılık akıl yoksunu canlılarda oluşan hayaller, sadece hayaldir.⁵²

Stoacılar göre bilginin bilgisi doğrunun ölçütü olduğuna göre, sorulacak soru, böyle bir bilge var mıdır ya da olmuş mudur sorusudur. Stoacılar bile bazen bu kadar üstün olarak tanımladıkları bir kişiye gerçek hayatta rastlanıp rastlanamayacağından emin değildir.⁵³ Gene de Stoa'nın bilgi teorisi gerçek dünya hakkında doğru ve kesin

50 Cicero, *Academica*, 2.145.

51 Irwin 1989: 165.

52 Hankinson 2003: 63.

53 Hankinson 2003: 59.

bilginin insan tarafından sahip olunabileceği fikrine dayanır. Doğru yönlendirildiğinde, insanın ahlaki ve bilimsel bilgisini geliştirme süreci (*prokopē*) böyle bir bilgeliğe erişmeye uygundur. Bu gelişimin anahtarı ise doğanın kusursuz bilgisine erişme ve bireysel yaşantıyı bu bilgiye göre düzenlemedir. Zaten Stoacıların doğa öğretisi, ilkeler (*arkhai*), öğeler (*stoikheia*), tanrılar, sınırlar (*perata*) ve mekân gibi evrenle alakalı çok geniş bir konu dağarını kapsasa da,⁵⁴ asıl amaç ahlak öğretilerine malzeme sağlayarak insanı doğayla uyumlu yaşatmaktır. Bu amaç aslında tüm Stoa öğretisinin tek amacıdır.

Stoa Okulu'nun ilk dönemlerinde doğa öğretisinin tanrıbilim (teoloji) yanını öteki konulardan ayırmak mümkün değildir. Gerçi sonraki gelişmeler içinde de bunun ayrı bir çizgide ele alınacak bir bilgi dalı olmadığı açıktır. Hellenistik şiirin güzel bir örneği olan Kleantes'in Zeus'a *İlahi*'sinde (*Hymnos Eis Dia*) sunduğu evrensel doğa görüşü bunun en iyi kanıtıdır. Otuz dokuz dizelik bu şiirde Kleantes'in (İÖ 331-232) görüşlerinin Sokrates-öncesi doğa düşünürlerinin, özellikle Herakleitos'un etkisinde olduğu görülür. Bu şiir şöyle özetlenebilir: Birçok adla yakarılan yüce Zeus ölümsüzlerin en anlı şanlısıdır ve evrensel doğanın tek kralıdır. Bu dünyayı yasayla uyumlu şekilde yönetir. Ölümlüler varlığını ona borçludur ve şu dünyada yaşayan ve hareket eden bütün yaratılanlar içinde tek varlık, Zeus'tan Bir'in suretini alan insandır. Bu yüzden insan Zeus'a övgüler yağdırır ve onun kudretini ilahilerle yüceltir. Bu koskoca dünya kendi döngüsü içinde bir tek Zeus'un kılavuzluğunu ister ve Zeus'un hükümlerini yaşamaktan kâm alır. Canlı ateşten oluşmuş iki keskin kenarlı yıldırımını bir savurdu mu, tüm doğada bir devridaim başlatır. Böylece apaydınlık güneşle ve onun yanında daha sönük kalan yıldızlarla birleşmiş Evrensel Aklın tüm Evrenden geçmesine kılavuzluk eder. Zeus olmadan, ne yerde, ne gökte ne de denizde hiçbir şey olmaz; kötülerin kendi budalalıkları yüzünden yaptıkları şeyler dışında. Kabağı yumuşatmayı, *khaostan* (karmaşadan) mükemmel bir düzen (*kosmos*) oluşturmayı bir tek Zeus bilir. Onun katında bütün çirkinlikler güzelleşir. Çünkü iyi, kötü olan her şey birbiriyle öyle uyumlu hale getirilir ki, hepsi ezeli ve ebedi olan

54 Diogenes Laertios, 7.132.

tek bir Aklın hâkimiyetine girer. Zavallılar bu uyumu anlamaz ve kendi felaketlerini kendileri hazırlar ve kendilerini emniyete almak için uğraşıp dururken tanrının yasasını ne görürler ne de işitirler. Akıllarını kullanıp ona itaat etmiş olsalar, öyle iyi bir yaşama kavuşurlar ki. Ama hakikati hiç bilmeden bir kötülükten başka bir kötülüğe sürüklenip dururlar. Bazıları ünlü olmanın peşindedir, bazıları çok paranın, bazıları da bedensel hazzın. Kendi kendilerini kandırıyorlar sadece, kendi kendilerine kötülük ediyorlar. Onları düştükleri bu karanlıktan ancak o cömert Zeus kurtarabilir, elindeki o alev alev yanan şimşegiyle, karanlık bulutları şöyle bir aralayıp insanı o acı cehaletinden ancak Zeus kurtarabilir. Bu cehaleti ölümlü yüreklerden ancak o kovabilir, her şeyin adil bir düzene kavuşmasını ancak o sağlayabilir. Böyle onurlandırılan insanların tek görevi ise, tanrıyı da aynı şekilde onurlandırmak ve ölümlüler için yarattığı eserlerini yüceltmek olur. Çünkü hem insanlar hem de tanrılar için Evrensel Aklı yüceltmekten başka hiçbir şey daha üstün olamaz.⁵⁵

Bu şiirde Kleanthes kendi monist doğa görüşünü desteklemek için geleneksel Yunan inançlarından yararlanmıştır.⁵⁶ Burada Zeus kişileştirilmiş bir tanrı gibi değil de, doğaya içkin canlı bir güç olarak sunulur ve adeta her yere hâkim, üstün bir kral unvanıyla donatılır. Onun birçok adla anıldığının ima edilmesi, aslında tek bir üstün gücün bulunduğu işaretidir. Şiirdeki ima yollu bu düşünce, Kleanthes'in bitkilerden insana doğru yükselen varlık basamaklarının en üstünde bir varlık bulunduğu fikrini de açıklayıcı niteliktedir. Bu varlığın, insanın eksiklikleri, zaafı ve ölümlü doğası düşünüldüğünde, en baştan insan olamayacağı açıktır. Kleanthes'e göre bu üstün gücün varlığına ilişkin kanıtlar tek bununla da bitmemektedir. Gelecekteki olayların öngörüsü, toprağın ve diğer doğal nimetlerin bereketliliği, doğanın genel düzeni dışında cereyan eden alametlere tanık olunması, gök cisimlerinin kurallı ve düzenli devinimleri gibi olaylar topyekûn böyle ezeli ve ebedi bir gücün kanıtıdır. Halk dini bu konuda çok şey söylemektedir, ama insanın bu söylenenleri iyi anlaması için öncelikle derinlerdeki anlamına vakıf

55 Stobaeus, *Eclogae*, 1.1.12; Blakeney 1921: 6-9.

56 Bu şiirin yorumu için bkz. Asmis 2007: 413-429.

olması gerekir. Homeros iyi anlaşılmış olsaydı, hakikatin tanığı olarak görülmesi işten bile değildi.⁵⁷

Kleanthes şiirinde işte böyle bir güce yakarmaktadır ve bu yüzden ilk başta bu gücün çeşitli adlarla anıldığını belirtmektedir. Şiirin ilerleyen dizeleri Herakleitosçu bir tavır içindedir. Örneğin doğa yasası (*nomos*), Herakleitos'ta olduğu gibi tanrı iradesiyle özdeşleştirilmiştir.⁵⁸ İnsanın akli yanının özü, tanrısal gücün temsilidir. Bu yüzden her insan ruhunda bu tanrısallığın mührünü taşımaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla insan doğada (*physis*), yani hem şeylerin doğasında hem de kendi içindeki doğada ortak akı (*logos*) ve ortak yasayı (*nomos*) görebilecek donanımdadır. Kleanthes'in *logosu* da Herakleitos'un *logosuna* benzer. Bu *logos* ateşi andıran bir maddeden oluşmuştur ve ne başı vardır ne de sonu. Bu anlayış, Stoa'nın genel doğa öğretisinde mevcut olan iki ilke ve dört unsuru da açıklamaktadır. Çünkü bu öğretilerde etken ve edilgen olmak üzere iki ilke kabul edilir. Bunlar madde ve maddede bulunan akıldır. Bu akıl, tanrıdır ve maddi bir ilkedir; yaratıcı bir akış halinde maddeye karılmıştır. Bu iki ilke dışında ateş, su, hava ve toprak olmak üzere dört unsur mevcuttur. Etkin ilke ateşle özdeşleşmiştir. Ateş adeta bir sanatçı (*pyr tekhnikon*) gibi doğayı işler.⁶⁰ Son derece temkinli bir dümenci edasıyla her şeye kılavuzluk eder. Onlara göre ancak ve ancak etkide bulunan ve etkide bulunulan bir şey gerçektir; ancak ve ancak bir şey bir cisimse etkide bulunabilir ya da etkide bulunulabilir. O halde ancak ancak bir şey bir cisimse gerçektir.⁶¹

Kleanthes'in *logosu* evrenin içine nüfuz etmiştir, bu yüzden ortak (*koinos*) bir akıldır. Bu görüş, Stoa'nın kozmopolit dünya görüşünün başlangıç noktasıdır. Evrendeki bu ortaklık sonucunda, bütün insanlar tanrının ortak aklından pay alır, başka deyişle dünya ruhunu solur. Dolayısıyla bütün insanlar ortak bir yasaya ve ortak bir vatandaşlığa tabi olur. Romalı Stoacı İmparator Marcus Aurelius da bu ortaklığı süreklile vurgular.⁶²

57 Pearson 1891: 43

58 Cicero, *De Natura Deorum*, I. 36.

59 Blakeney 1921: 12.

60 Marias 1967: 92.

61 Cicero, *Academica*, I. 39.

62 Blakeney 1921: 14.

Kleanthes, Zeus olmadan ne karada, ne havada ne de denizde hiçbir şeyin olamayacağını belirtir, ama onu anlamayan insanların kendi budalalıkları yüzünden yaptığı şeyleri Zeus'un dışında bırakır. Ona göre doğaya aykırı yapıp etmeler insanın kendi hatalarından kaynaklanır, bundan Zeus sorumlu değildir. Bu görüş Homeros'un *Odyseia* adlı eserinin konuyla alakalı dizelerinde de görülür. Homeros da insanların kötülükleri tanrılardan bildiklerini, onları bu yüzden suçladıklarını ve budalaca davranışları yüzünden yanlışla saplanıp aslında bütün kötülükleri bu şekilde üstlerine bulaştırdıklarını söyler.⁶³ Kleanthes'e göre Zeus iyiyle kötüyü birbirine harmanlayarak, yani karşıtlıkları birleştirerek bire indirgeyebilecek kudrettedir, çünkü Zeus düzensizi nasıl düzenli hale getireceğini tek bilendir. Zaten her şey için tek bir *logos* (akıl) söz konusuysa, bütün karşıtlıklar en başından bire indirgenmiş demektir. İnsanın doğuştan sahip olduğu bu akıllı kullanamaması cehaletinden ileri gelir. Bu cehaletse kötülüğün tek temelidir. Bu durumda insanın başlıca ödevi, *logosa* kulak vermesi ve kendi payına düşen akıllı kullanıp doğanın düzenine ayak uydurmasıdır; başka deyişle kendi bireysel isteklerini doğanın zorunluluklarıyla uyumlu kılmasıdır. Böyle olduğunda bütün kara bulutların dağıldığını, ortalığın aydınlandığını görecektir ve doğanın huzurunu kendi içinde de hissedecektir.

Görüldüğü üzere Kleanthes'in bu şiirinde hem Stoa'nın bilge karakterini, hem ahlak anlayışını hem de siyasal fikrini açıkça görmek mümkündür. Stoa'nın bilgisi, dünyanın tanrısal düzenine, yani Zeus'un iradesine (*boulēsis*) veya yazgıya tam anlamıyla vakıf, kendi yaşantısını ona göre düzenleyip yaşamın akışına uymuş, asla hata yapmayan bir kişiliktir.⁶⁴ Bilgenin bu tavrı tam bir teslimiyetçilikmiş gibi görünse de, insanda kötüyü ya da iyiyi seçecek bir özgür iradenin bulunduğu, dünyadaki kötülüğün yazgıdan değil de, kişinin kendi özgür iradesinden kaynaklandığının da delilidir. Demek ki Stoacılar için doğanın değiştirilemez zinciri olan kaderin geniş yelpazesinde bir de talih unsuru söz konusudur ve insan kendindeki özgür iradeyle bu talihi kendine göre yönlendirebilecek güçtedir.

63 Homeros, *Odyseia*, 1.32-34.

64 Hankinson 2003: 59.

Bilgenin bu tavrında, Stoa ahlakının temel görüşü *autarkeia* (kendi kendine yeterli olma) fikrinin de içkin olduğu açıktır. İnsan evrensel akıldan pay alan bir varlık olarak zaten kendi kendine yeten bir doğaya baştan sahiptir. Bu akıl ona doğayı olduğu gibi kabul etme ve kendi doğamızı doğadaki değişmez düzene göre yoğurma imkânı tanır. İnsanın doğayla uyumu, kendisine içsel bir özgürlük tanır. Her şeyin mükemmel bir düzene göre döşendiği doğada karışıklığa yer yoktur; o halde insan kendi doğasında da böyle bir karışıklığa izin vermeyebilir. Kader Tanrıçaları kılavuzluk edilmek isteyen insana kılavuzluk eder. İstemeyen insanı da beraberlerinde çekip götürür. Öyleyse insan doğanın kendisine verdiği haklardan daha fazlasına yanaşmayıp ruhundaki özellikle haz, acı, arzu, keder, korku gibi aşırı ruh hallerinden arındığı ve serinkanlı kalmayı başardığı (*apatheia*, *ataraksia*) müddetçe, hem bağımsızlığını kazanmış olur hem de en zorlu olaylar karşısında bile dalgaların dövüp durduğu kayalar gibi hayat karşısında nasıl dimdik durulabileceğini görür. İnsanın kendisine hâkimiyeti, kendisi izin vermediği sürece hiçbir zorluğun kendisini yenemeyeceği fikri, en şiddetli acıların, en büyük illetlerin bile tene sürünüp geçip gitmesini sağlar. Evet, yaşamın nimetleri kişiyi büyüleyecek kadar çekici olabilir. İnsan bunları arzu edebilir ve hatta bunların peşine düşebilir. İnsan zengin olmak, şan ve şöhrete kavuşmak, mevki sahibi olmak isteyebilir. Ama şu bilinmelidir ki, bu nimetlerin hiçbirinin kendinde bir değeri ve önemi yoktur. Hepsı geçicidir. Kendinde değeri olan tek şey erdemdir. Çünkü erdem, şeylerin düzeyiyle akli bir uyumdur. Bu yüzden doğası gereği hep vardır ve hep varolacaktır. Dolayısıyla erdem, en üstün iyidir. Erdem hem bilgidir hem de bilgiye dayalı eylemdir. Özellikle Eski Stoa döneminde erdem ile erdemsizlik arasında hiç orta bir nokta yoktur. Erdemsizlik, salt bilgisizlikten kaynaklanmaz, duygusal karmaşadan da kaynaklanır. Duygusal karmaşa, ruhun bilgiye yönelmesindeki en büyük engeldir. Bilgi arayışı için önce duyguları bastırmak ve zaafılardan kurtulmak gerekir. İnsanın kendi doğasıyla kavgası ruhuna sadece mutsuzluk getirir. Çünkü uyum mutluluktur, uyumsuzluk da mutsuzluk.

Orta Stoa döneminden itibaren ve özellikle Roma Stoası'nda insanın dünya nimetlerine tamamen sırt çeviren ahlak anlayışı biraz

törpülenmiş ve ruhu erdemli kılmaya yardımcı olacak, örneğin iyi bir soydan gelme, yiğitlik, ahlaki üstünlük, sağlık, beceriklilik gibi bazı değerlerin arzu edilebilir olduğu da vurgulanmıştır. Ama bunların da kendi içinde bir değeri olmadığından, sonuçta hepsine salt erdemin bilgisini elde etmeye yönelik birer araç olarak bakılmıştır. Zaten kişi erdeme eriştiğinde, örneğin soylu bir aileye mensup olmanın hiçbir önemi olmadığını anlayacaktır ve bir köle konumunda bile olsa, kölelik kendinde bir değer olmadığından, bu konumunu seve seve kabullenenecektir. Bu kabullenişteki asıl etmen, bir dünya toplumu altında tek bir yasaya bağlı olarak yaşama bilincinde efendi-köle gibi bir ayrımının olmayışıdır.

Kleanthes'in şiirindeki ortak akıl (*koinos*) vurgusuyla ilmek ilmek örülen bu bilinç, Stoacıları Yunan *polis*inden ayrı bir kent modeli geliştirmeye götürmüş ve sonunda bütün insanların bir çatı altında beraberce yaşadıkları, bütün sınırların ve sınıfların ortadan kalktığı bir evren kenti düşlemelerine neden olmuştur. Çünkü onlara göre evren (*kosmos*) kelimenin tam anlamıyla bir kenttir ve bu kent, dünyadaki kentlerden çok farklıdır. Dünyadaki kentlere de kent adı verilmiştir, ama aslında bunların hiçbirisi kent değildir. Çünkü bir kent ya da bir halk (*dēmos*) her şeyden önce ahlaki olarak iyi bir şeydir (*spoudaion*), zarafet timsali bir yasayla yönetilen bir kuruluş ya da bir insan topluluğudur.⁶⁵ Her şeyden önce bu kentin bütün vatandaşları, yani evrenin vatandaşları (*kosmopolitai*) akıl sahibi insanlardır. Neden? Çünkü insanla tanrı arasındaki orak mülk akıldır. Akıl, insanı tanrıyla birleştirir. Ortak akla sahip olmak, doğru akla da sahip olmaktır. Bu bizzat Yasa olduğundan, insanların yasa açısından da tanrıyla birleşmiş olması gerekir. Dahası ortak yasası olanlara, bu yasayla sahip olunan haklar da ortak olarak sağlanmalıdır, yani adalet ortak dağıtılmalıdır. Daha da öte bu haklardan ortak olarak yararlananlar aynı devlette (*civitas*) yer almalıdır.⁶⁶ Romalı Stoacı İmparator Marcus Aurelius da Khrysippos'un üslubuyla bu sorunun cevabını şu şekilde verir:

65 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 4.26.

66 Cicero, *De Legibus*, 1.23. Cicero'nun *civitas* (devlet, şehir, kent, toplum) kelimesini burada *polis* yerine kullandığı görülür.

Zihin bizim için ortaksa, akıl da ortaktır; zaten bu vesileyle bizler akıllıyız. Akıllıysak, yapılacak ya da yapılmayacak olanı belirleyen aklın da ortak olması gerekir. Böyleyse yasa da ortaktır. Yasa ortaksa, bizler vatandaşız. Vatandaşsak, bir çeşit siyasal sistemin (*politeumatos tinos*) parçalarıyız. Böyleyse evren adeta bir kent⁶⁷ olmalı. Yoksa, başka hangi siyasi sistem bütün insanları böyle topyekûn bünyesine katar? Zihnimizin, akli melekelerimizin ve yasamızın kökeni bu ortak kent değil de, nedir?⁶⁸

Öyleyse Stoacıların kentinin en önemli özelliği doğru akla, yasaya ve adalete ortak olarak sahip olmaktır. Ama onlar için akıl bireye yapması ve yapmaması gerekenleri gösterdiği gibi, evrene de yapması ve yapmaması gerekenleri gösteriyor ya da buna yönlendiriyor. Dolayısıyla hem duygu durumlarını yönetiyor hem de iyi ya da kötü hakkındaki yanlış fikirleri yenileriyle değiştiriyor. Hellenistik dönem kentlerinde yönünü kaybettikten sonra yeni arayışlar için gerekli olan da zaten böyle bir kılavuzluk.⁶⁹ Stoa bu arayışa doğrudan doğruya bir çözüm üretiyor ve bu çözümün bireyin kendi içindeki akılda mevcut olduğuna dikkat çekiyor. O zaman Stoacıların akli, aslında aklın özü ya da cevheri veya çekirdeğidir. Dolayısıyla bu çekirdek akıl zaten ulusalcılığı değil, akılsalcılığı gerektirir. Böylece insanlar mensubu oldukları ulusun değerlerini değil de, bu aklın yazdığı belirli değerleri her şeyin üstünde tutar ve onun devletine gönülden bağlanır.⁷⁰ Sonuçta da ister istemez bütün sınırların ve sınıfların ortadan kalktığı bir akıl kentinin vatandaşları ya da evrenin vatandaşları (*kosmopolitai*) olur. Khryssippos'a göre aklın belirlediği yasa hem insani hem de tanrısalıdır, yani her şeyin Kralı'dır. Onurlu veya aşağılık olanı, dolayısıyla adalete uygun ya da uygun olmayanı gözler önüne sererek özünde toplumsal varlık ya da doğal olarak vatandaş olan (*koinōnikon*) canlıların nasıl davranmaları ve nasıl davranmamaları gerektiğinin ölçütü olur.⁷¹

67 Kent devleti.

68 Marcus Aurelius, *Meditationes*, 4.4. Bu satırlarda Marcus Aurelius'un tanrılardan söz etmediği, sadece insanları için içine kattığı görülür. Ama Roma'nın öteki Stoacılarının çoğu Yunan Stoası'nda olduğu gibi tanrıları da söz konusu kent vatandaşları kılar. Örneğin bkz. Seneca, *De Otio*, 4.

69 Schofield 1999: 70.

70 Schofield 1999: 70.

71 Aelius Marcianus, *Institutiones*, 1.11.25; bkz. Schofield 1999: 70-71.

Stoa'nın Evrensel Akıl ile bu akıldan pay almış insanlar üzerine ördüğü bu devlet modeli bireysellik anlayışlarıyla dünya yurttaşlığı fikrini aynı cümlede kullanmalarına olanak tanımış olsa da ve bu geniş görüşlülükleri ilk başta insan ruhunu rahatlatıyor görünse de, ahlak öğretilerinin derinliğindeki katılığı, bir insan ruhunu fersah fersah aşan sıkı ve disiplinli bir düzeni gerektirmesi, bütün yoksulluklara katlanmayı adeta emreden ve yeri geldiğinde "Öl!" diyebilen sistemi uygulamaya dönük bakıldığında sahiden uzun ve meşakkatli bir Bilgelik yolculuğunu zorunlu kılmaktadır. Aslında belki de bu yüzden Roma'da çok sevilmiştir; belki de bu yüzden Roma'ya ilk adım attığı andan itibaren kısa sürede kendisine birçok taraftar toplamış ve Roma Cumhuriyet döneminden Roma İmparatorluk dönemine kadar itibarından hiçbir şey kaybetmemiştir. Belki bu yüzden Marcus Aurelius'a kendi doğasını rasyonel ve sosyal olarak (*logikē kai politikē*) tanımlamasına neden olmuştur. Belki de bu yüzden Roma'nın gözle görülür ilk felsefi sistemi olan Roma Stoası'nın kurulmasına ön ayak olmuştur.

Gerçi Roma, Stoa'yı Orta Stoa'daki haliyle, yani Eski Stoa'nın bazı ahlak görüşlerinin törpülendiği şekliyle tanıdı. Ama ideal bir Romalı için Eski Stoa'nın ahlaki sertliği de hiç yabancıysa olduğu bir sertlik değildi.

Stoa'ya Roma kapılarını açan düşünür, Panaitios (İÖ yak. 189-109) oldu. Ondan önce de bu okulun Roma'da tanıtımını yapan filozoflar yok değildi, ama Panaitios'un Romalı zihinlerdeki kalıcı etkisi hepsinden fazlaydı. Panaitios Roma'ya geldiğinde Roma'nın en ünlü şahsiyetlerinden Scipio Africanus Minor'un dostluğunu kazandı ve böylece Scipio'nun çevresine adım atmış oldu. Bu, Panaitios'un düşüncelerinin Roma'da çok daha kolay yayılacağı anlamına geliyordu. Ardından Romalı ünlü düşünür Cicero'yu (İÖ 106-43) etkisi altına alan Poseidonios (İÖ yak. 135-51) devreye girdi. Onun Romalı hayranları arasına Cicero'nun yanı sıra Roma'nın en ünlü ailelerinin üyeleri de katılmakta gecikmedi.⁷²

Roma'da Stoacılığı bir kez benimseyen bir daha ondan vazgeçemiyordu. Bu felsefenin yayılışı bazı imparatorların hiç hoşuna git-

72 Cicero, *De Finibus*, 2.8, 4.9; *De Officiis*, 1.26; *De Amicitia*, 27.



Seneca'nın Ölümü

Jacques-Louis David, *The Death of Seneca* (özel bir koleksiyondan).

mese de, Stoacılar sürekli tehdit edilseler de, "belirsiz ve huzursuz bir yaşam sürmektense ölümün kollarına atılmak" onlara daha güvenli geliyordu. Ya da belki Stoa'nın ahlak ilkeleri kendi ahlak ilkeleriyle tamamen örtüşüyordu ve bu yüzden Barrow'un dediği gibi "Romalılar Stoacılığın adını duymadan çok önce kendiliklerinden Stoacıydılar."⁷³

5. Stoacı Seneca ve Sirenlerin Şarkısı

Yunan Stoası'na Romalı ahlak değerleriyle biçilmiş yeni elbisesini giydiren ve Roma Stoa'sını doruk noktasına ulaştıran şahsiyet, İspanya'nın kültür merkezi Corduba'da⁷⁴ doğan Lucius Annaeus Seneca (İÖ 4-İS 65) oldu.

Varlıklı bir aileye mensup olmasına rağmen hayatı fırtınalar içinde geçen, hatta sürgünü bile tadan Seneca'nın, özellikle Stoacı

⁷³ Barrow 1965: 136.

⁷⁴ Cordova ya da Kurtuba.

Attalus'tan aldığı ve sonra da gittikçe geliştirdiği ahlak dersleriyle bütün ömrü boyunca hem kendini hem insanlığı teselli edişinden, Nero döneminde adının bir suikasta karışmasının ardından tam bir Stoacı metanetiyle ölümü seçişinden, Stoa öğretisini adeta bir din öğretisi gibi benimsediği görülür.

Ona göre felsefe "her insanın harcı değildir ve gösteriş olsun diye icat edilmemiştir. Kendini sözlerde değil, eylemlerde gösterir. Günleri biraz hoş geçirmeye, boş vakitlerin sıkıntısını gidermeye bakmaz. Ruhu yoğurup biçimlendirir, hayatı düzene oturtur, davranışlara çekidüzen verir, yapılması ve yapılmaması gerekenleri gösterir, yaşamın dümeninde oturur ve belirsizlikler içinde dalgalanan insanlara kılavuz olur. Felsefe olmadan hiç kimse korkusuzca yaşayamaz, hiç kimse güvende olamaz. Günün her saati akıl almamızı gerektiren binlerce olaya gebedir ve bu akıllı bize verebilecek tek merci felsefedir."⁷⁵ İşte bu tanım tam da Roma'nın faydacı felsefe anlayışına uygun bir tanımdır ve bir Romalının felsefeye bir Yunan gibi bakmadığının, onu günlük hayatta bile faydalanılacak bir bilgi olarak görmek istediğinin kanıtıdır. Başka deyişle Yunan için bilgi salt bilgi olduğu için değerlidir, Romalı içinse bilgi pratik hayatta ona mutlak bir kazanç sağlayacaksa değerlidir. Örneğin Romalı için matematiğin veya ilgili bir disiplinin bilgisi bir köprü kurmasına yarayacaksa değerlidir. Bu yüzden Romalı düşünürler felsefenin ahlak öğretisiyle diğer öğretilerinden daha fazla ilgilenmiş ve bu bilgi kendilerine özellikle sosyal, siyasal ve dinsel yaşamlarını düzenleyici türde imkânlar ve araçlar sunsun istemiştir. Bu imkân ve araçlarla aklın kılavuzluğunda duygusal karmaşadan uzaklaşacağının, ruhun kapalı kaldığı bedeninden kurtulup dış dünyaya açılarak daha açık, net ve sağlam bir düşünüşe sahip olunacağının ve özellikle hassas konularda tereddütsüz ve adil kararlar alınabileceğinin farkında olduklarından, kendileri için en önemli disiplin olan hitabet kadar felsefe eğitimine de ayrı bir önem vermişlerdir.

Seneca da tipik bir Romalı düşünürdür ve onun felsefeden beklentisi çok açık ve bellidir. Zihnindeki bilge tasavvuru, Yunan Stoacısının bilge tasavvurundan daha somut bir tasavvurdur. Bu bilge göklerde

⁷⁵ Seneca, *Epistulae*, 16.3.

değil, yeryüzündedir. Bu bilge gerek Yunan'ın gerekse Roma'nın tarih sayfalarında ve hatta kendi döneminde bile görülebilecek adı sanı belli bir kişi veya kişilerdir; mesela Sokrates gibi. Bilgeyi, diğer insanlardan ayıran en önemli özellik doğadaki kader dediğimiz mutlak zorunluluğun (*fatum*; Yun. *eimarmenē*)⁷⁶ bilincinde olması ve yaşantısını bu zorunluluğa uygun şekilde ayarlayabilmesidir. Sırf insanların değil, aynı zamanda tanrıların bile tabi olduğu bu zorunluluğun bilincinde olma, her şeyin ona göre belirlendiğini ve olayların akışının değiştirilemeyeceğini kavramadır. O halde ne olacaksa olacak ve ne olmayacaksa olmayacaksa, insan yaşamını elindeki imkânlarla göre ayarlamak durumundadır. En büyük imkân akıldır, çünkü insanı diğer canlılardan ayıran ve tanrısalığa yaklaştıran bu imkân onun kaderin karşısında çırılçıplak kaldığı anlarda bile serinkanlılığını korumasını sağlayacak tek silahıdır. O halde insan doğanın ona en büyük armağanı olan aklını kılavuz alıp yaşamaya mecburdur. Aklın kılavuzluğunda yaşamak, fırtınalı bir denizde yaşam gemisini doğru rotada götürmek demektir. Çünkü insan akıl varlığı olduğu kadar bir duygu varlığıdır da. Duygular yaşam gemisini doğru rotadan çıkarak Sirenlerdir. O halde Odysseus'un denizcileri gibi kulakları balmumuyla tıkayıp Sirenlerin çığlık çığlığa bağırışlarını duymamak ya da duymazlıktan gelmek tek çaredir. Bu elbette üstün bir ruh eğitimi gerektirir, bu eğitimi insana verecek olan tek disiplin felsefedir. Çünkü felsefe insana aklını nasıl kullanacağını gösterecek, şu hayatta neleri isteyip nelerden kaçınması gerektiğini ona öğretecek ve ölene kadar ona dostluk edecektir. Hatta ruhunun en büyük korkularından biri olan ölümü bile huzur içinde karşılamasını sağlayacaktır; yani aslında felsefe insanın özgür iradesini hatırlamasına yardımcı olacaktır. İnsanda özgür iradenin olması, seçim imkânının olması demekse, felsefe ona hangi yola girip hangi yola girmeyeceğini gösterecektir: "Başlangıçta yol sarptır," der Seneca, "güçlü de olsa atların, sabahın erken saatinde bile güçbela tırmanır bu yolu. Çok daha diktir göğün orta yeri, buradan denizi ve karayı seyretmek beni ürkütür, yüreğim korku içinde tir tir titrer. Yokuş aşağı iner yolun sonu, usta bir kılavuz gerektirir."⁷⁷

76 Bu mutlak zorunluluk, Khryssippos'ta *kyriotate anankē* olarak geçer. Bkz. Bobzien 1998: 49.

77 Seneca, *De Providentia*, 5.10; Ovidius, *Metamorphoses*, 2.63, 2.79.

Seneca'nın kılavuzu Stoa felsefesidir, çünkü Stoa ile diğer felsefe okulları arasındaki fark,⁷⁸ kadınla erkek arasındaki fark kadar büyüktür. Diğer felsefe okulları bir aile hekimi gibi insanı nazikçe ve gönlünü hoş tutarak tedavi etmeye çalışır, ama Stoacıların tedavisi erkekçedir, çok serttir, felsefesine gönül verene hoş görünmeye çalışmaz, kolundan tuttuğu gibi bu dünyanın dışına çıkarır ve talihin (*fortuna*) bile ulaşamayacağı kadar yükseklerle götürür. Yol sarpmış, kayalık, engebeliymiş, dolambaçlıymış hiç aldırılmaz. Zaten zirveye giden yol dümdüz olabilir mi? Stoacı'nın kılavuzluğunda çıkılan bu yol başlangıçta insana dimdik gelir, yamaçtan bakıldığında zirve bulutlar ve sisler içindedir, görüş mesafesinden çok çok uzaktadır. Aşağı bakıldığında, altta uzanan karalar, denizler insanın yüreğini titretir. Ama yılmadan yol alındığında, uzaklar yakınlaşır, engebeler dağılır, zirve peçesini kaldırır. Bu yol insanı erdeme götüren yoldur ve hakikaten çetindir.⁷⁹ Ama güvenli yollar acizlere, korkaklara göredir, çünkü erdem yükseklerden gider.⁸⁰

Bu yolda ilerlemeyi göze alan insan sırtındaki bütün yüklerden kurtulmak zorundadır. Mevki, para, şan ve şöhret gibi arzı olarak nitelendiğimiz şeylerin hiçbirine önem vermemek zorundadır. Başka deyişle aklını dinleyip duygularını bastırabilmek zorundadır. Çünkü duygusal karmaşa insanı bilgelik yolundan eden en büyük engeldir. Dolayısıyla asıl engebeli olan bilgelik yolu değil, insanın iç dünyasıdır. İnsan aklını hep işler halde tutmadıkça, içindeki her an uyanmaya hazır duygulara istemeden de olsa boyun eğmek zorundadır. Zenon duyguyu kişinin kendi aklına bir başkaldırı, fiili bir itaatsizlik olarak niteler (*apeithēs*; Lat. *non obtemperans*).⁸¹ Yine bu tanımdan hareketle duygunun *ruhun çırpınışı* (*ptōia*) olduğunu söyler.⁸² Khryssippos duyguyu *irade zayıflığından* (*akrasia*) iba-

78 Özellikle Epikuros Okulu kastedilmektedir.

79 Seneca, *De Constantia Sapientis*, 1.1; *De Providentia*, 5.10; Ovidius, *Metamorphoses*, 2.63, 2.79.

80 Seneca, *De Providentia*, 5.11.

81 Arnim 1903-1905: 1.205. Stoa'nın duyguları ele alışı üzerine geniş bilgi için bkz. R. Sorubji (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford.

82 Arnim 1903-1905: 1.206.

ret görür. Seneca bunu *impotens* olarak Latinceleştirmiştir.⁸³ Ama aslında hem Khrysispos'ta hem de çoğu Stoacıda duygu Zenon'un tanımladığı şekilde ruhun çırpınışıdır. Ruhun çırpınışı zihinsel bir dalgalanma yaratıp karşıt düşüncelere meydan verir. Seneca'nın *Medea* trajedisinde, intikam almayı planlayan Medea'nın yapacağı işin kâh çok iyi kâh çok kötü olacağını düşünerek çırpınmasına benzer bu durum. Böyle bir ruh hali içindeki kişi intikamın adil olmadığını farkındadır, ama intikam almanın kendisi için bir hak olduğuna, intikam alacağı kişinin de cezayı hak ettiğine inanmak ister, dolayısıyla adil olmadığını düşündüğü bir davranışı kendisine adilmiş gibi gösterir. Ne olursa olsun, ben intikamımı almalıyım dediği anda da, başlangıçtaki intikamın adil olmadığını farkında oluş, bu son ruh haline yenik düşer; başka deyişle duygu aklın üstesinden gelir. Bu ruh halinde akıl zaman zaman gelip gittiğinden, kişi kendisine hâkim değildir ve bu zafiyet anında duyguları aklına tamamen başkaldırır.⁸⁴

Duygusal çatışma insanı öyle bir hale koyar ki, ne doğru yanlıştan ayrılabilir ne de iyi kötüden. Başa gelen olaylarda, özellikle kötü olaylarda mutlaka kendinin dışında bir neden aranır ve o nedene bir suç yüklenir. Zafiyet anında suç yüklemenin en şiddetlisi ise tanrılara yüklenen suçtur. Hele bir de kişi kendisini iyi bir insan olarak tanımlamışsa, karşılaştığı her zorluğun tanrısal bir iradenin (tanrısal öngörü; *providentia*; Yun. *pronoia*) parmağı olduğunu düşünür ve Seneca'nın *De Providentia* adlı eserinde olduğu gibi naif bir şekilde şu soruyu sorar: "Tanrısal irade varsa neden iyi insanlar felaketlere maruz kalır?"

Seneca'ya göre en başından mutlak zorunluluk olduğu ve tanrıların bile bu zorunluluğun hükmü altında olduğu kabul edildiğinde böyle bir soru sormak baştan hatalıdır. Kleanthes'in şiirinde olduğu gibi kötülükler tanrının dışındadır. İnsan, kendi budalalığı yüzünden kötü bir iş yapıyorsa ya da karşılaştığı felaketi kötü olarak de-

83 Seneca, *De Ira*, 2.4.1.

84 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ç. Menzilioğlu (2011). *Seneca'nın Medea ve Phaedra Tragedyalarında Tutkuların Gizemli Çatışması*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. Seneca'nın söz konusu trajedisinin Türkçe çevirisi için bkz. Ç. Dürüşken (çev.) (2007). *Seneca Medea*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ğerlendiriyorsa, nedenleri ve sonuçları sağlıklı bir şekilde göremiyor, sağlıklı bir akıl yürütemiyor demektir. *Providentia*'yı çepeçevre saran mutlak zorunluluk karşısında insanın tanrıları suçlamasının bir anlamı yoktur. Tanrılar akıl sahibi insana doğru yolu gösterirler, ama olanı ya da olacak olanı değiştiremezler.

Seneca insanoğlunun bu gizemi anlaması için önce tanrının varlığının ve tanrının, başlangıçtaki nedenin, ruh ve beden ne anlam ifade ettiğini bilmesi gerektiğini belirtir ve Aristoteles ile Platon'un nedenlerle ilgili düşüncelerine de yer vererek şu açıklamaları getirir:

Tanrı vardır, bunun en başlıca nedeni de gözümüzün önüne serili şu mükemmel doğanın sahipsiz olarak düşünülmesinin imkânsızlığıdır ve insanın doğuştan itibaren içinde taşıdığı tanrıya olan inancıdır. Tanrı, evrensel aklının kendisidir. Bu sayede evren rastlantının ürünü olamayacak kadar düzenlidir. İnsan yeryüzünde ne yana baksa tanrıyı hatırlatan mucizevi bir şey mutlaka görür ve hisseder. Seneca'ya göre Stoacılar evrendeki her şeyin kaynağını iki ilkeye bağlarlar.⁸⁵ Bunlar neden (etken; *causa*) ve maddedir (*materia*). Madde yoğrulup herhangi bir ürün ortaya çıkarabilecek nitelikte bir malzemedir, harekete geçirecek bir şey olmasa öyle atıl bir halde yatar. Nedense, aklın (*ratio*) kendisidir. Maddeyi biçimlendirir ve şu gözümüzün gördüğü somut sonuçları üretecek şekilde istediği yöne döndürür. Dolayısıyla her şeyi oluşturan bir madde ve maddeyi o şeye dönüştüren bir fail olması gerekir. İşte bu sonuncusu nedendir (*causa*). Bu olay, elindeki maddeyi yoğurup onu istediği bir heykele dönüştüren heykeltıraşın durumuna benzer. Sanatın, doğayı taklit etme olduğu da buradan gayet iyi anlaşılır. Heykelin olduğu malzeme tunçtur, heykelin nedeni ise heykeltıraşın kendisidir. İşte bu aklımıza gelebilecek her şey için geçerlidir. Demek ki her şeyin yapıldığı bir madde ve bir de yapanı vardır. Stoacılar için bir şeyi yapan veya bir şeyin faili olan tek nedendir. Ama Aristoteles neden (etken) kelimesinden dört anlam çıkarır. İlk neden maddenin kendisidir (*ipsa materia*; Yun.: *hylē*), o olmadan hiçbir şey meydana gelemez. İkincisi sanatçıdır (*opifex*). Üçüncüsü biçim-

85 Seneca, *Epistulae*, 65.2-24.

dir (*forma*), yani mesela heykelin kendisidir. Dördüncüsü de ortaya konan eserin gayesidir (*propositum*). Seneca'ya göre Aristoteles bu nedenlerden ve özellikle dördüncü nedenden şunu anlar: Tunç, bir heykelin ilk nedenidir, çünkü tunç olmazsa, heykel yapılamaz, yani yoğrulacak bir malzeme olmazsa hiçbir eser ortaya çıkarılamaz. İkinci neden sanatçının kendisidir, yani bu sanatçının hünerli elleri olmasa tunç, bir heykele dönüşecek şekilde biçimlenemez. Üçüncü neden biçim ya da formdur. Siz elinizdeki maddeye şu meşhur heykeltıraş Polykleitos'un biçimlediği *Doryphoros* (Mızrak Tutan) ya da *Diadoumenos* (Saçını Bağlayan Genç) adlı heykeller gibi bir biçim vermemişseniz asla onun bu adlarla anılan bir heykel olduğunu söyleyemezsiniz. Ne biçim vermişseniz, eserinizi o biçimdedir. Dördüncü neden eserin gayesidir. Bu gaye olmamış olsa heykel de yapılamazdı. Öyleyse gaye heykeltıraşı o heykeli yapmaya sevk eden nedendir. Eğer heykeltıraş bu heykeli satmak için yapmışsa, o zaman gaye para da olabilir ya da heykeltıraş bu heykeli ün kazanmak için yapmışsa, o zaman gaye ünlü olmak da olabilir, hatta heykeltıraş bu heykeli bir tapınağa armağan etmek için yapmışsa, gaye din de olabilir. Bu yüzden dördüncü gaye, niyettir. Heykel bu niyetten dolayı olur (*propter quam fit*). Seneca'ya göre Platon bu nedenlere beşinci bir neden daha ekler ve adına *idea* der. Heykeltıraş *ideaya* bakarak (*ad quod respiciens*) yapmaya niyetlendiği eserini yaratır. Bu yüzden *idea* fail tarafından taklit edilen modeldir, bir ilk örnektir (*exemplar*). Her şeyin bu ilk örnekleri tanrının kendi içinde mevcuttur (*deus intra se habet*). Bu yüzden insan ölse bile, insanlık ya da insanın *ideası*, yani insanın kendisine göre hamurunun yoğrulduğu model sonsuza dek sürer; insan sıkıntı çekebilir, perişan olabilir, ama o hiçbir şeye maruz kalmaz. O halde Platon'un zihnindeki evren bu nedenlerin hepsine sahiptir. Fail tanrıdır; kaynak, maddedir; form, görünen dünyanın biçimi ya da düzenlenişidir. *Idea*, tanrının bu koskoca ve güzeller güzeli âlemi ona göre kurmuş olduğu modeldir. Gaye ise bu âlemi meydana getirirken zihnindeki niyettir. Tanrının niyeti nedir? Tanrının bu dünyayı yapma sebebi nedir? Tek cevabı vardır bu sorunun, o da iyilik (*bonitas*); çünkü tanrı iyidir (*bonus*).

Seneca'ya göre Aristoteles'in ya da Platon'un saydığı bu nedenlerin arasına başka nedenler de dahil edilmelidir. Örneğin zaman (*tempus*); çünkü zaman olmadan hiçbir şey olmaz. Sonra yer (*locus*) de dahil edilmelidir, çünkü bir şeyin meydana getirildiği bir yer olmazsa o şey meydana getirelemeyecektir. Hareket de (*motus*) bir neden sayılmalıdır, çünkü hareket olmadan bir şey ne olur ne de yok olur. Hareket olmadan hiçbir sanat olmaz, hiçbir değişim olmaz. Bunlara rağmen Seneca'nın aradığı ilk, yani genel nedendir. Bunun basit bir neden olması gerekir; çünkü madde de basittir. Bu nedir? Elbette, fail akıldır (*ratio faciens*), yani tanrıdır (*deus*).⁸⁶ Çünkü yukarıda saydığımız nedenler, ilk neden değildir. Örneğin bir biçim neden olarak sadece sanatçının eserine vurduğu bir damgadır, yani nedenin bir parçasıdır, ama neden değildir (*pars causae est, non causa*). Model de neden değildir, ama nedenin zaruri bir aletidir. Sanatçının modeli, sanatçıya göre zaruridir; tıpkı çakısı ya da törpüsü gibi. Bunlar olmadan sanat uygulanamaz. Buna rağmen bütün bunlar sanatın ne parçaları ne de nedenleridir. O zaman belki şöyle düşünülebilir: Sanatçının gayesi, yani onu bir şey yaratmaya götüren neden, asıl nedendir. Evet, bu da bir nedendir, ama etkin bir neden (*efficientes causa*) değildir, tali bir nedendir. (*superveniens causa*). Bunun gibi pek çok tali neden vardır. Ama aranan genel neden, gaye değildir.

Seneca ilk nedenin tanrı olduğunu ispatlamak için önce kendini, sonra da bu dünyayı araştırmaya koyulur. Ona göre insanın bedeni ruh için bir yükür (*pondus*); bir cezadır (*poena*). Ruh, bedende esir dir, ağırlığı altında ezildikçe ezilir. Felsefe (*philosophia*) yardımına koşmadıkça, ona nefesinden nefes verip de tüm doğaya kuşatıcı bir bakışla bakmasını sağlamadıkça ve bakışlarını dünyevi âlemden (*a terrenis*) tanrısal âleme (*ad divina*) çevirmedikçe, bu yükten kurtulacağı da yoktur. Ruhun aradığı özgürlük, bakışını çevirdiği yerdedir, orası ruhun sere serpe dolanacağı bir yerdir. Çünkü ruh orada bütün bağlarından çözünür ve göklerde yeniden hayat bulur. Işık azsa, eserini yaratmakta olan sanatçının gözlerini yorar. Sanatçı

⁸⁶ Stoacılar için de bu böyledir, çünkü onlar için varlığa sahip olan şeyler ancak maddi şeylerdir.

açık havaya çıkar ve gözlerini parlak gün ışığıyla bir süre doyurmayarak bakar. İşte aynı şekilde o kasvetli ve karanlık meskeninde hapis hayatı yaşayan ruh da mümkün merteye açık alana çıkmaya bakar, göğün parlaklığını arar ve doğayı temaşa ederek dinlenir. Bilgelik yolundaki insan da bedenine sımsıkı kenetlidir, ama onun en kusursuz yanı görünmez âlemedir, düşünceleri hep yükseklerle yönelir. Bağlı olmak, sadakat yemini gibidir onun için; yaşamak onun için bir hizmet süresidir. Öyle terbiye olmuştur ki, hayatı ne sever ne de ondan nefret eder. Ne kadar çok olursa olsun ölümlü olmanın getirisine tahammül gösterir. Böyle birini hiçbir şey evreni temaşa etmekten alıkoyamaz; hiçbir şey onu bütünden ayırıp da onun bir parçasına geri çekemez. Her şeyin başlangıcını sorup soruşturmak ona haktır; evreni yoğuran ya da biçimleyen kim olduğunu sormak, bu dünyanın mimarı (*artifex*) kimdir diye sormak ona haktır; o koskoca kütlenin hangi akıl sayesinde tek bir yasaya, tek bir düzene kavuştuğunu da sorabilir, bunca ışığın kaynağı nerede diye de sorabilir. Ateş mi acaba diyebilir, yoksa ateşten daha parlak bir şey mi? Ama aslında bu soruların hiçbirini sormasına da gerek yoktur. Çünkü o nereden geldiğini zaten bilir. İster bu dünyaya bir kez gelmiş olsun, ister birçok kez doğup birçok kez görmüş olsun. Nereye gideceğini de bilir. İnsanın koyduğu yasaya köle olmaktan kurtulan ruhunu hangi meskenin beklediğini bilir. Hiçbir şey onun göksel âleme katılmasına engel olamaz, hiç kimse böyle bir yasak koyamaz. Yani hiç kimse ona başın aşağı dönük yaşa diyemez. Çünkü onun varoluşu böyle değildir, böyle yaratılmamıştır. Bedeninin taşınabilir bir malı olmaktan çok daha üstündür. Bu beden özgürlüğünü çepeçevre sarmış bir zincirdir sadece. Talihe bu bedenle karşı durulur, bu bedenle direnç gösterilir ki, yaraladı mı bu yara ruhun derinlerine kadar işleyemesin. Yok oluşa açık olan bu meskende ruh özgürce yaşar. Bu ten bir zırhtır, hiçbir şey onu korkutamaz, iyi bir adama yakışmayan hiçbir sahteliği içeri geçirmez. Bedene ve tene bu tür bir bakış açısıyla yaklaşmak, insanı yaşarken özgür kılar. Seneca için işte bu özgürlük (*libertas*) aradığı başlangıçları temaşa etmesine yardımcı olacak tek değerdir. Bu özgürlük sayesinde her şeyin madde ve tanrıdan ibaret olduğunu kavrar. Tanrı maddeyi kontrol eder, madde

de ona sarılmış olarak nereye götürse oraya gider. Onu yöneticisi ve kılavuzu gibi görür. Tanrı fail olduğu için tesir ettiği maddeden çok daha kudretli ve değerlidir. Tanrının bu dünyadaki yeri, ruhun insandaki yerini andırır. Dünyayı oluşturan madde bizim ölümlü bedenimize karşılık gelir. O halde daha aşağıda olan daha yüksekte olana hizmet eder.

Kleanthes'in şiirinde olduğu gibi, Seneca için de tanrı her şeyi meydana getiren tek nedendir ve maddenin hükümranıdır. Tanrıdan bir kıvılcım alan insan ruhu da maddesinden, yani bedeninden üstündür. O zaman yaradılışı itibarıyla insanın tesiri altında bulunan bedenini kontrol edememesi ve ona kılavuzluk edememesi zafiyetten başka bir şey değildir. Bu tanrının sesinden çok Sirenlerin şarkısını dinlemenin bir sonucudur.⁸⁷ Kulaklar dünyevi seslere tıkanmadıkça bu zafiyet sürüp gidecektir. Çünkü Sirenlerin şarkısı, madde, yani beden için öyle çekicidir ki, ruhu eteğinden tuttuğu gibi alaşağı edebilir. Başı aşağı çevirir, bakışı yere indirir; gökyüzü sislerle örtülür ve bilgelik yolundaki insana tanrısal varoluşunu tamamen unutturur. Zafiyetin tek çaresi, insanın kendisine güven duymasıdır (*sibi fidere*). Ama bu, sıkıntı çekmedikçe ve çekilen bu sıkıntıyı küçümsemedikçe öğrenilecek bir şey değildir. Bu sıkıntı, ne iyi ne kötüdür. Çünkü bir şeyin aynı anda hem iyi hem de kötü olması imkânsızdır. Bazen insana hafif gelir, katlanılabilir gelir, ama bazen dehşetli bir korku duymasının başlıca sebebi olur. Bu durumda yine çareyi kendinde aramak gerekir ve ruhuna güç vererek "Sen bu değilsin, çok daha güçlüsün, kalk, derin bir nefes al, şu tepeyi bir çırpıda tırman!" demek en iyisidir. İnsan mutluluğu ancak kendi çabasıyla yakalayabilir; tabii eğer erdemle karılan her şeyin iyi, erdemsizlikle karılan her şeyin kötü olduğunu kavramışsa. Ancak ışıkla donanmamış bir şey ılık saçar, siyahlık içermeyen bir şey siyah olmaz, ateşin yardımı olmadan bir şey sıcak olmaz, hava olmadan bir şey soğuk olmaz, işte aynı şekilde erdemle karılmadıkça hiç bir şey değerli olmaz, erdemsizlikle karılmadıkça hiç bir şey aşağılık olmaz. İyi nedir o halde? Şeylerin bilgisidir. Peki kötü nedir? Şeylerin bilgisinden yoksunluktur. Bilgelik yolundaki insan, aynı

⁸⁷ Seneca, *Epistulae*, 31.2-11.

zamanda sanatçıdır. Her durumda o duruma uyan şeyleri seçecek, uymayanları reddedecektir. Seçtiğine de hayran olmayacaktır, özellikle de fethedilmesi mümkün olmayan, güçlü bir ruhu yoksa. Hayal kırıklığını kendine yasaklayacaktır. Erdeme ulaşmanın önündeki en büyük engellerden biridir hayal kırıklığı. Her an akışta olacaktır ve bu duygunun kendisini durdurmasına asla izin vermeyecektir. Akışını hayatın akışıyla dengeledikçe ve ölçülü olmayı başardıkça, insanla ilgili şeyleri, tanrıyla ilgili şeylerden de ayırdığını görecektir ki, bu en üstün iyidir (*summum bonum*). Böyle bir iyi idrak edildiğinde, tanrıların duacısı değil de, dostu olmaya başladığını görecektir. Doğa onu tanrı katına ulaştıracak her türlü imkânla zaten donatmıştır, bu imkânları kendi dışında aramasına gerek yoktur. Para, insanı tanrı katına çıkarmaz mesela, çünkü tanrının parası falan yoktur; şık giysiler de onu tanrı katına çıkarmaz, çünkü tanrı çıplaktır. Şöhret, gösteriş, insanlar arasında nam salan bir ad da tanrı katına çıkarmaz, çünkü hakiki tanrıyı da hiç kimse tanımaz. Hatta bazıları öyle tanımaz ki, hürmet bile göstermez ve hürmet göstermediği için de hiçbir pişmanlık duymaz. Tahtirevanını sokak sokak, memleket memleket taşıyan kölelerin de sana bu konuda yardımcı olmaz; çünkü benim bahsettiğim tanrı bütün varlıkların en yücesi ve en güçlüsü olduğu halde, her şeyi kendi omuzlarında taşır. Güzellik, güçlülük de seni kutlu kılmaz, çünkü bu niteliklerin hiçbiri yaşlılığa direnemez. O halde ihtiyacın olan tek şey, dürüst, iyi ve üstün bir ruh. İnsan bedeninde konuk olan bu ruha tanrıdan başka ne ad verilebilir ki? Böyle bir ruh atlı sınıfından bir Romalıya da nasip olmuş olabilir, bir azatlının oğluna da, bir köleye de. Atlı sınıfından Romalı, azatlı ya da köle nedir ki? Hırstan ya da haksızlıktan doğmuş birer ad. İnsan kenar mahallelerden göğе sıçrayabilir, yeter ki doğrul ve hamurunu tanrıya layık bir biçimde yoğur. Ama unutmama, bu hamur ne altınla ne gümüşle yoğrulur. Bu malzemelerle insan tanrının suretinde biçimlenmez. Hatırla, insanoğlu doğayla henüz iç içeyken ve tanrılar da insanoğluna daha yakınken, yani altın çağ yaşanırken, tanrılar da balçıktan biçimlendiler.



Cicero, çocukluğunda, kitap okurken

Vincenzo Foppa, *The Young Cicero Reading*, yak. 1464, London, Wallace Collection.

6. Cicero ve *Humanitas*⁸⁸

Seneca bazen şikâyet eder, Latince bazı felsefe terimleri hâlâ oturmadı diye. Ama yukarıda da görüldüğü gibi, elinin altında hazır bulunan felsefe terimlerini gayet rahat kullanmaktadır, çünkü kendi döneminde bu terimlerin çoğu Latin diliyle uyum sağlamış ve yerli yerine oturmuştur. Dolayısıyla hem Seneca hem de o dönemin diğer düşünürleri Lucretius'a ve Cicero'ya çok şey borçludur; ama özellikle de Cicero'ya. Çünkü Cicero sadece Lucretius gibi atomcu felsefeye değil, hemen hemen tüm Yunan okullarının diline Latince terim bulmaya çabalamıştır.

Cicero, Roma'nın Yunan felsefe okullarına kapılarını ardına kadar açtığı, bu okullardan kendi ruhuna uygun olan görüşleri seçip Romalı değerlerle donatarak onlara yeni bir kimlik kazandırdığı dö-

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ç. Dürüşken (2001). *Antikçağda Doğan Bir Eğitim Sistemi: Rhetorica. Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 2. Bakı, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

nemin hatibi ve düşünürüdür; aynı zamanda Roma tarihinin savaşlarla dolu çalkantılı yıllarına tanık olup devlet yönetiminde aktif olarak görev alan bir devlet adamı.

Atlı sınıfından (*equites*) varlıklı bir ailenin çocuğu olarak İÖ 106 yılında Arpinum'da doğan Cicero erken yaşlarından itibaren bir Romalı gencin alabileceği en mükemmel eğitimi alarak yetişti. Roma'ya gelen Yunanlardan, özellikle de Epikürosçu Phaidros'tan, Stoacı Diodotos'tan ve Akademeiacı Philon'dan dersler aldı. Kendisini özellikle hitabet, felsefe ve hukuk alanında yetiştirdi. Akademeiacıların görüşleri başta olmak üzere, özellikle Stoacı ahlak yapısını kendine has görüşlerle çerçeveledi ve yaşamının son yıllarına kadar (İÖ 43) yazdığı felsefi eserlerle her şeyden önce Latince felsefe terminolojisinin gelişimine büyük katkı sağladı. Günümüzde Batı felsefesinin dilinde dolaşan birçok kavram Cicero'nun eseridir. Bu kavramların en önemlilerinden biri de *humanitas* kavramıdır.⁸⁹

Cicero'yu bu kavramı yaratmaya götüren temel neden, zihninde tasarladığı ideal devlet adamı modelini hayata geçirme çabası veya Roma'nın başında Platon'un da ideali olan filozof-krala benzer ideal bir yönetici görme arzusudur. Cicero için ideal devlet adamı, ideal Romalı ya da ideal insanla eşanlamlıdır. Böyle bir insanın ya da insanların yetişmesi için önce ondan ne beklenildiğinin bilinmesi gerekir. Bunun için de Cicero'nun insan kavramından ne anladığına bakmak gerekir.

Cicero'nun bir eserinde "Hepimize insan deniyor, ancak sadece *insani bilim*ler aracılığıyla uygarlaşmış olanlarımız insandır,"⁹⁰ dediğine tanık oluruz. Bu tanıklık da onun insan denince ne anladığını bize gayet iyi gösterir. Demek ki Cicero için ideal insan, insani bilimlerle yetişmiş insandır. Peki insani bilimler nedir, bu bilimlerle yetişmek insana ne katar ve sonucunda ortaya nasıl bir insan çıkar?

Cicero'nun döneminde insani bilimlerden anlaşılan, sonradan Yedi Özgür Sanat (*Septem Liberales Artes*) olarak ortaçağı ve Rönesans'ı tümüyle etkisi altına alacak olan zihinsel bir eğitim tarzının disiplinleridir. Bu eğitim tarzı bireye yönelik bir eğitimidir,

⁸⁹ İnsancılık; insanı merkez alan eğitim anlayışı ya da dünya görüşü.

⁹⁰ Cicero, *De Republica*, 1.28.

ama özgür bireye. Çünkü ancak zihnen özgür bir insan böyle bir eğitim alabilir. Bu durum eğitim anlayışının adındaki “özgür” (*liber*) kelimesinden de rahatlıkla anlaşılır. Bu bağlamda özgür sanatlar, özgür olmayan sanatlardan (*artes illiberales*) ayrılır. Çünkü özgür olmayan sanatlar yalnızca ekonomik kaygılar taşıyan, insanı geçindirmeye yönelik, el becerisiyle iş görmeyi öngören, yani maharet gerektiren sanatlardır; oysa özgür eğitim salt zihinsel eğitimidir, insanı zihinsel anlamda kalkındırmaya yöneliktir, ekonomik anlamda değil. İnsan zihninin en sırlı noktalarına hitap edebilecek içeriğiyle yerel değil, evrensel bir eğitimidir. Temel amacı, hakiki bilginin (*scientia*) peşinde koşan kültürlerüstü insanı yetiştirmek, topluma hem bedensel hem de ruhsal anlamda dengeli şahsiyetler kazandırmaktır. Üstelik bu eğitim, insanla doğan, onunla büyüyen, yaşlanan ve onunla son bulan bir eğitimidir, başka deyişle bu eğitimin her bir basamağı, insanın doğumundan ölümüne kadar bütün yaşam aralıklarıyla bire bir örtüşür. Bütün varını yoğunluğunu yitiren insanın kendisinden alınamayacak tek gerçek mülkünü simgeler. Yaşadığı kent savaşta düşmanın eline geçip de sahip olduğu bütün mal varlığı talan edilen Stoacı ve Kynik filozof Stilpon, “kendisine ait olan hiçbir şeyi yitirmedeğini, çünkü eğitimini aldığı özgür sanatları hiç kimsenin kendisinden çalamayacağını” belirtirken,⁹¹ Sokrates’in bir öğrencisi ve Kyrene Okulu’nun kurucusu olan Aristippos, “Cahil biri olmaktansa, dilenci olmayı yeğlerim. Çünkü dilencinin parası yok belki, ama cahilin de insanlığı yok,” derken⁹² bu eğitim tarzını naif, ama bir o kadar da etkin bir şekilde dile getirir.

İşte Cicero’nun zihnindeki eğitim modeli, daha geniş anlamda söyleyecek olursak, dünya görüşü budur. Peki *humanitas* kavramının bu eğitim modelinde yeri nedir? *Humanitas* tümüyle bu eğitimin ulaşacağı hedeftir. Böyle bir eğitimin yaratacağı sonuçtur. Çünkü ancak böyle bir eğitim şekli *humanitas*ın tüm anlam içeriklerine sahip bir zihin, yani bir insan yetiştirir. Hatta öyle ki, bu kavram sonradan bu eğitimin kendisiyle özdeşleşir ve bu eğitim tarzının ya da dünya görüşünün kendi adı olur. Ayrıca bu şekilde

91 Diogenes Laertios, 2.115.

92 Diogenes Laertios, 2.70.

Roma'nın ideal insanını yetiştirmeyi amaçlayan eğitim de kuram-sallaşmış olur.

Sırasıyla ilerleyip önce *humanitas*ın anlamlarına, sonra da Cicero'nun tasarladığı *humanitas* eğitim anlayışının içeriğine bakalım. Latincede geniş bir anlam dağarcığına sahip olan *humanitas* kavramının anlamlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. özgür sanatlarda eğitim-öğretim, kültür.
2. insana, insan olmaya, insanın duygularına ve eğilimlerine derin saygı.
3. insanın salt insan olmakla önce kendisine, sonra karşısındakine duyması gereken sorumluluk, kibarlık, nezaket; insanseverlik, yardımseverlik, şefkat.
4. insana yakışan düşünsel terbiye, davranışlarda ve dilde zarafet, sadelik.
5. (*genel anlamda*) incelik, zariflik, saflık, içtenlik ve samimiyet.

İşte Cicero'nun zihnindeki insan bütün bu özelliklere sahip olmalıdır. Kısacası insan önce insan olmalıdır; insan olduğu için hem kendisine hem de diğer insanlara saygı duymalıdır; oturup kalkmasını ve nerede ne konuşacağını bilmelidir; samimi ve içten olmalı, yapaylıktan kaçınmalıdır; mürekkep yalamış, kültürlü biri olmalıdır; terbiyeli, nazik, ince olmalıdır; ne düşünüyorsa öyle davranmalı, sahtelik ve yalancılıktan uzak durmalıdır; insansever ve yardımsever olmalıdır; her şeyden önemlisi de insanoğlunun dünyasıyla ilgili hiçbir şeye yabancı olmamalı, yani insanca olan hiçbir şeye yabancı olmamalıdır; tıpkı Terentius'un ölümsüzleşen "İnsanım, bu yüzden insanca olan hiçbir şeyi kendime yabancı saymam!"⁹³ sözünde olduğu gibi.

Cicero'nun insanı merkeze alarak sadece insan için insana eğitim verme anlayışının temel mozaikleri, Yunan'ın *paideia* adını verdiği eğitim anlayışıyla döşenmiş ve Roma'nın geleneksel değerleriyle örülmüştür. Bu değerler, Cicero'nun eğitim anlayışına *paideianın* kelime anlamından öte bir anlam katmıştır. En önemlisi de insanseverlik kavramıdır. *Paideia* kelimesinin anlamında insanseverlik

93 Terentius, *Heautontimoroumenos*, 77.

yoktur. İnsanseverlik kelimesi Yunancada *philanthrōpia*⁹⁴ kelimesiyle, yani ayrı bir kelimeyle karşılanır. Oysa *humanitas* kavramında bu anlam içeriklerinin hepsi mevcuttur.

Cicero'nun tasarladığı bu eğitim anlayışının en temel mozaikçiyse, Roma'nın ideali olan "konuşmada usta, iyi bir adam" (*vir bonus dicendi peritus*) yaratma fikridir. Yani Roma için ideal insan, konuşmasını bilen, aynı zamanda ahlaki erdemlere de sahip, dürüst bir insandır. Böyle bir insan da ancak retorik ve felsefe ağırlıklı bir eğitim alındığında ve diğer bilim dallarında da bu iki disiplini destekleyecek şekilde bilgi sahibi olduğunda ortaya çıkacaktır. Çünkü *humanitas* eğitim anlayışında bütün insani bilimler arasında doğal bir bağ olduğuna inanılır. Bunu Vitruvius şöyle açıklar:

(...) evrensel bilgi (*enkyklios*; Lat. *disciplina*), tıpkı insan bedeninin değişik azalardan oluşması gibi özel bilgi dallarının bir araya gelmesinden oluşur; ilk gençlik yıllarından başlayarak farklı bilgi dallarıyla eğitilen kişi, bunların hepsinde aynı temel taşların olduğunu ve bilgi dallarının karşılıklı olarak birbirini tamamladığını anlar, bu yüzden her şeyi daha rahat kavrar.⁹⁵

Öyleyse *humanitas* eğitim anlayışının içeriği bellidir: başta retorik ve felsefe ile bunu destekleyici tarih ve hukuk.

Neden retorik? Çünkü insan olmanın şartı her şeyden önce konuşma yetisiyle donanımlı olmaktır. Stoacıların insanın bir akıl varlığı olmasıyla diğer canlılardan ayrıldığı fikrine alternatif olarak geliştirilen bu fikrin açılımı, "insanın konuşma yetisine sahip bir varlık olmasıyla diğer canlılardan ayrıldığı"dır. Bu söz, Isokrates'in "konuşma yetisinin insanı diğer canlılardan ayırıp uygar ve sosyo-kültürel bir varlık durumuna getirdiği"ne ilişkin inancıyla da tamamen örtüşür.

Neden felsefe? Yanıt basittir; çünkü konuşma yetisine sahip bir adamın her şeyden önce doğru konuşması, bunun için de doğru bilgiyle, yani bilgelikle donanması gerekir. Bu bağlamda buradaki felsefenin ağırlıklı olarak ahlak felsefesi ve mantık olduğu unutulmamalıdır. Daha ileri bir yanıt vermek gerekirse şöyle denebilir: Konuşma sanatı toplumların uygarlaşması için yönlendirici bir etken

94 İnsanseverlik, yardımseverlik, diğer insanlara saygı gösterme.

95 Vitruvius, *De Architectura*, 1.1.12.

olduğuna göre, bu sanatı devletin iyiliği için kullanması gereken kişinin aynı zamanda bilge bir kişi olması gerekir. Bu nedenle retorik eğitimi felsefe, özellikle ahlak felsefesi ve mantık eğitiminden ayrı düşünülemez. Cicero için *logos* kavramında hem *ratio* (düşünce gücü) hem de *oratoria* (konuşma gücü) vardır. Yani *logos* kavramında düşünce eylemle birleşir. Bu yüzden ne bir hatip filozoftan ne de bir filozf hatipten ayrı düşünülebilir. Hatta bir filozof, filozof adını ancak düşüncelerini ifade edecek bir konuşma yetisine sahip oluşuyla hak eder. Şöyle der Cicero:⁹⁶

Bize bolca konu ve dilsel malzeme sağlayan filozofa hatip demek isteyenlere seve seve izin veriyorum; konuşma yetisiyle birleşmiş bir felsefe bilgisine sahip olduğunu söylediğim hatibe filozof denmesine de karşı çıkmıyorum; tabii bu adların, konusuna hâkim olduğu halde bildiğini dile getirip açıklayamayan ya da konuşma gücünden yoksun olmadığı halde, yani sözcüklerle hiçbir sorunu olmadığı halde bunları kullanacak bilgisi bulunmayan kişilere verilmemesi koşuluyla. Ben ikisinden birini seçmek zorunda kalsaydım, hiç şüphesiz geveze bir aptal olmaktansa, bilge olup konuşmamayı yeğlerdim. Ancak bana bunların hangisinin en yetkin olduğu sorulacak olsa, yanıt olarak ideal bir hatip derim. Böyle bir adam aynı zamanda bir de felsefeci olursa, o zaman söylenecek söz kalmaz. Ama iki disiplini ayrı kefelere koymak gerekirse, diyeceğim o ki, felsefe bilgisi her zaman konuşma yetisini içermez, oysa ideal bir hatip tüm felsefe bilgisine sahiptir. (...) Filozoflar hitabet eğitimini küçümseyenler de, bana göre hitabetin onların sanatına (felsefeye) katkı sağlamadaki üstünlüğü tartışılmaz.

İşte “konuşmasında zihinsel aralık ve davranışında nezaket ile olgunluğu dengede tutan insan modeli” bu iki disiplinin birbiriyle kaynaşmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu insan, Cicero’nun ideal devlet adamı dediği insandan başkası değildir. Demek ki ideal devlet adamı aslında ideal bir hatiptir (*doctus orator*). Demek ki Cicero’nun düşünce sisteminde ideal Romalı devlet adamı, *orator* (hatip) ve *philosophus* (filozof) birbirine eş tanımlamalardır. Demek ki Cicero için bu üçlemeye karşılık gelecek tek bir sözcük vardır: İnsan.

Neden tarih? Çünkü tarih, Cicero’ya göre bir hatibe konuşma konusu olarak bolca malzeme sağlayabilecek önemli bir disiplindir. Tarih, insanın geçmişiyle bağlantı kurmasını, köklerine inmesini ve oradan

96 Cicero, *De Oratore*, 3.142-143.

kendisine örnek alacağı sayısız kişi ve olay çıkarmasını sağlar.⁹⁷

Roma eğitiminde, tarih edebiyatın bir dalıdır ve Romalıların tarihe yaklaşımı, tarihsel olaylardan ve tarihteki ünlü kişilerden ders alınmasını öngören bir yaklaşımdır. Tarihi, "çağlara tanıklık eden, gerçeği aydınlatan, anılara yaşam veren, insan yaşamına rehberlik eden, insanları eski günlere bağlayan" bir unsur olarak tanımlayan Cicero,⁹⁸ bir Romalı olarak özellikle ulusal tarih alanında çalışma yapmanın kişiye vatan bilincini aşılayacağına inandığı gibi, tarihten seçilen ahlaki bakımdan güçlü kişilik örneklerinin (*exempla*) kişinin karakter eğitimine de yarar sağlayacağına gönülden inanır ve bu konuda düşüncelerini şöyle dile getirir:⁹⁹



Cicero

Jean Antoine Houdon, *Cicero*, 1803,
Louvre Müzesi, Paris.

- Hatip, geçmiş çağlara ilişkin olayların tarihini de bilmelidir; elbette öncelikle kendi devletimizin, sonra dünyaya hâkim olmuş ulusların ve ünlü kralların. (...) Çünkü insanın doğumundan önce neler olup bittiğinden habersiz kalması, daima bir çocuk olarak kalmasıdır. Tarihi belgeler sayesinde atalarımızın yaşamına kenetlenmedikçe insan yaşamının ne değeri kalır? Dahası eskinin anılması ve örneklerin aktarımı dinleyiciye büyük bir zevk vereceği gibi, hatibin konuşmasına da bir yetkinlik ve inanılabilirlik kazandırır.

Bunun yanı sıra bir tarihçi de bir hatibi mutlaka kendine örnek almalıdır. Çünkü tarihsel yazımın temel ilkeleri olan "incelik, ikna edicilik ve toplumun iyiliğini gözetme" gibi değerler ancak retorik sanatının alanı içinde bulunur.

Neden hukuk? Çünkü Cicero'nun ulusal tarihe verdiği önem, hu-

⁹⁷ Cicero, *De Oratore*, 1.18.201.

⁹⁸ Cicero, *De Oratore*, 2.36.

⁹⁹ Cicero, *De Oratore*, 120.

kuk alanına duyduğu ilgiyle de yakın ilişkilidir. Roma'ya özgü yasalardan duyduğu gurur, hukuk disiplini *humanitas* eğitiminin ayrılmaz bir parçası kılmaştır. Cicero adeta Eski Yunan felsefesinin gücünü kendi yasalarının mükemmelliği ve eşsizliğiyle kıyaslıyor gibidir. Bu konuda düşüncelerini şöyle dile getirir:¹⁰⁰

(...) Bana öyle geliyor ki gerçekten yasalarımızın kökenlerine ve kaynaklarına gereken özen gösterilse, XII Levha kanunlarının tek bir kitapçığı bile yetkinlik ve yararlılık açısından dünyadaki tüm felsefecilerin kütüphanelerini geride bırakır. (...) Tüm dünyada tek başına erdem, yetke ve saygınlık yuvası olan böyle bir vatani ne kadar sevsek azdır!

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Cicero'nun yarattığı *humanitas* kavramının anlam içerikleriyle örülü eğitim anlayışı ya da dünya görüşü, bir insanın doğumundan ölümüne kadar alacağı eğitimidir. Başat konular, hitabet ve felsefe (ahlak felsefesi ve mantık), tarih ve hukuktur. Amaç, insanı diğer canlılardan ayıran konuşma yetisini beslemek, geliştirmek ve olgunlaştırmaktır. Bu olgunlaşma, insanın bilgi seviyesinin artışıyla da doğru orantılıdır. Bilgi seviyesinin artışı ise felsefe eğitimiyle sağlanacak, tarihsel ve hukuki bilgiler de buna destek olacaktır.

Cicero'nun *humanitas* eğitimi kuramsal bir eğitimidir. Okul sıralarındaki çocuklara konuşma eğitimi vermenin çok ötesinde, insanlığın daha yüce amaçlarıyla uğraşacak kişiyi yetiştirmeye yöneliktir. Bu yüzden bu eğitimi alan insanın söz düellolarının gerçekleştiği Roma forumlarında, retorik oyuncağı gibi kullanıldığı mahkeme salonlarında ya da söz sanatlarıyla savaşımlara karar verilen senatoda işi yoktur. Çünkü böyle bir karaktere ve bilgi donanımına sahip kişi ulusal kültürlerin dar kalıplarıyla değil, insanlığın her dönemiyle ilgilidir.

7. Plotinos ve Üç İlkesi

Platon ve Aristoteles'ten sonra uzunca ara verilen İlk Felsefeye, yani metafiziğe Plotinos'la yeniden kavuşulur; hem de teolojiye dönüş-

100 Cicero, *De Oratore*, I.1.195-197.



Teoloji

Raphael, Tavan Resimleri, Stanza della Segnatura, Vatican, Rome; Theology, 1509-1511.

müş haliyle. İS 3. yüzyılda ortaya çıkan ve sonraki yüzyıllarda Yeni-Platonculuk olarak adlandırılan Yunan felsefesinin bu yeni çehresi, belirgin şekilde Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık döneminin ilk yıllarından itibaren Yunan-Roma dünyasına akın eden doğu dinlerinin etkisi altındadır, ama ana hatlarıyla elbette Yunan'dır.¹⁰¹ Bu yüzden metafiziğin bu haline antik dünyanın felsefi teolojisi demek belki daha yerinde olur.¹⁰²

Platon'un düşüncelerini yaşatmak isteyen diğer düşünürler gibi¹⁰³ kendilerini Platon'un yorumcuları olarak gören Yeni-Platoncu-

¹⁰¹ Marias 1967: 98.

¹⁰² Marias 1967: 98; Kenny 2006: 311.

¹⁰³ Antikçağda Platon'un etkisindeki düşünürler birbirinden farklı dönemlerde dört ayrı kola ayrılır. İlk dönem Platon'un ölümünden birkaç kuşak sonrasının düşünürlerinden oluşan Eskik Akademeia'nın hüküm sürdüğü dönemdir ve öğretisi metafizik ağırlıklıdır. İÖ 3. yüzyıldan İÖ 1. yüzyıla kadar süren dönem şüpheciliğin rağbet gördüğü bir dönemdir. Ardından Askalonlu Antiokhos'un Platonculuğu Stoacılıkla harmanladığı dönem gelir. Plotinos'a kadarki dönem ise (205-70) bilgilerimizin fragmanlara dayandığı Orta Platonculuk olarak adlandırılan dönemdir. Orta Platonculuk bir okul değildir, daha ziyade farklı farklı yörelerden gelen

ların asıl çabası, Platonculuğu Hristiyanlıkla uyumlu hale getirmektir. Halbuki Hristiyanlığın erken döneminde pagan felsefesinin son çehresi olduklarından, ilk başta Hristiyanlığa tamamen karşıt bir tavır içindeydiler, ama gitgide Hristiyanlıktan derinden etkilenip düşüncelerine dinsel tonlamalar katmayı uygun gördüler.¹⁰⁴

Bu yeni çehrenin mimarı sayılan Plotinos'un yaşamı hakkında öğrencisi Porphyrios'un (İS 243-yak. 305) kaleme aldığı *Vita Plotini* (Plotinos'un Hayatı) adlı eserden bilgi ediniyoruz. Bu eserin satırlarında Plotinos'un İS 205 yılında Mısır'ın Lykopolis'inde (Asyut) doğduğunu, yirmili yaşlarından itibaren İskenderiye'deki çeşitli düşünürlerin felsefe derslerine katıldığını, ama hiçbir dersin onu bir arkadaşının tavsiyesiyle katıldığı Yeni-Platoncu Ammonios Sakkas'ın dersleri kadar etkilemediğini öğreniyoruz. Demek ki Plotinos'un öğretilerinin zemininde Ammonios Sakkas'ın düşüncelerinin yeri çok büyük; yine söz konusu kitaptan edindiğimiz bilgilere göre, Plotinos hocasının ilk dersini dinlediği anda "İşte aradığım adam!" (*touton ezétoun*) dediğine göre¹⁰⁵ ve onun yanından tam 11 yıl hiç ayrılmadığına göre.¹⁰⁶ Bu yüzden Ammonios Sakkas'ın (İS 160/70-242/43) Pythagorasçılık ile Platonculuğu birbiriyle harmanlayan felsefi öğretisi üzerine temel bilgi aktaran bir kaynağımız olmaması büyük eksikliktir. Porphyrios'un verdiği bilgiler de Plotinos'un hocası olması çerçevesindedir.¹⁰⁷ İskenderiyeli Yeni-Platoncu Hierokles'in aktarımında, Ammonios'un bir *theodidaktos* (tanrı tarafından esinlenen) olduğu, dolayısıyla Tanrı'yla bir olma (*henōsis*) şerefine nail

düşünürlerin Platon yorumlarını sergilediği geniş bir sahnedir. Eski Akademeia'nın metafizik ağırlıklı görüşlerinin merkeze alındığı Orta Platonculuk başka başka felsefe okullarının terminolojisinde ve hatta öğretilerinde de büyük rol oynamıştır. *Platon'un Diyaloglarına Giriş* adlı eserin yazarı Albinos ve Alkionus bu dönemin düşünürleridir, ayrıca Plutarkhos ve Apuleius da Orta Platoncu olarak kabul edilen ünlü yazarlardır. Yeni-Platoncular ise Plotinos'un düşüncelerine zemin hazırlayan Moderatus ve özellikle Numenius'un düşünceleriyle hayat bulmuştur. Gene de Yeni Platonculuk denilince akla, daha önceki düşünürlerden çok Plotinos gelir. Bkz. Furley (ed.) 2003: 357.

104 Furley (ed.) 2003: 356.

105 Reale 1990: 298.

106 Gerson 1998: xiii.

107 Ammonios Sakkas Hristiyan bir ana babanın çocuğu olmasına rağmen, kendisi bu dinden vazgeçer. Ömrünü tümüyle felsefeye verene kadar geçimini un çuvalları taşıyarak sağlar. Derslerini büyük bir gizlilik içinde verir ve öğrencilerinden de öğrendiklerini bir sır gibi saklamalarını ister. Öğrencileri arasında Plotinos haricinde Origines ve Herennius gibi büyük isimler vardır.

olup felsefi hakikati araştırmaya esinlendiği belirtilir.¹⁰⁸ Bu bilginin ışığında Ammonios'un Platonculuğa dinsel bir boyut kattığı ve öğrencisi Plotinos'a da bu boyutta dersler verdiği anlaşılır. Kesin bir dille söylersek, Tanrı'nın bilgisine nail olduğu, yani sezgisel bilgi ile tanrısal doğayı idrak ettiği söylenen Ammonios'un felsefesi, Pythagorasçı ve Platoncu öğretilerden seçilmiş görüşlerle örülü, eklektik bir *theosophia*'dır (tanrısal bilgelik). Ammonios'un hakikate olan bu aşkı, tedrisatından geçen İskenderiyeli düşünürlerin de "Hakikat Âşığı" (*Philalethes*) adıyla anılmasına yol açmıştır.¹⁰⁹



Plotinos

Raphael, *Plotinus. The School of Athens*, (1510-1511), Stanza della Segnatura, Vatican, Rome.

Porphyrrios'un eserindeki bilgiler, Plotinos'un hocasından aldığı esinle İran ve Hint felsefesine de merak sardığını, hatta bu konuda araştırmalar yapmak üzere İmparator Gordianus'un (yak. 159-238) Perslere karşı gerçekleştirmeye hazırlandığı sefere katılmak üzere orduya bile girdiğini, ama Gordianus'un Mezopotamya'da öldürülmesi sonucunda planlarını tamamen değiştirip kırk yaşlarındayken Roma'ya yerleşerek yaşamının sonuna kadar da (İS 270/271) burayı kendine mesken edindiğini söyler.

Plotinos Roma'da Ammonios'un öğretileri üzerine dersler vermeye başlar ve kısa sürede Roma imparatoru Gallienus (İS 218-268) ve eşi de dahil olmak üzere özellikle yüksek sınıftan birçok destekçisi ve taraftarı olur. Böyle ünlenmesinin nedeni hem bilgeliği hem de insanlar üzerinde ayrı bir etki bırakan güçlü kişiliğidir. Aslen Yahudi ve asıl adı Malek olan öğrencisi Porphyrios İS 263 yılında Roma'ya

108 Photius, *Bibliotheca*, cod. 251, 461a. Bkz. Swain 1999: 172.

109 Hakikate seven ya da hakikate aşık olan anlamındaki *philalethes* kelimesi, *philos* ile *altheia* kelimelerinden türetilmiştir.

geldiğinde, Plotinos'un kaleme aldığı incelemelerinin sayısı yirmi biri bulmuştur. Porphyrios'un desteğiyle ömrünün son demlerine kadar da yazmaya devam etmiştir (İS 270/271), ama bu incelemelerin hangisinde hocası Ammonios'un görüşlerinden ayrılıp kendi düşüncelerini başlattığını kesin olarak söylemek de zordur.

Plotinos'un düşüncesi, ölümünden 30 yıl sonra, İS 4. yüzyılda Porphyrios tarafından yayımlanan *Enneades* (Dokuzluklar) adlı eserde açıklanır. Her biri dokuz bölümlük altı kitaptan oluştuğu için bu adla anılan eser, Plotinos'un kendi incelemelerinin ve kendisinin de izniyle okulunda verdiği seminerlerde tutulan notların derlemesidir.¹¹⁰ *Enneades*'in ilk bölümü ahlak konularına ayrılmıştır; ikinci ve üçüncü bölümleri doğa felsefesi ve kosmoloji üzerindedir. Dördüncü bölüm ruhla; beşinci bölüm genel olarak üç temel hakikat (*hypostases*),¹¹¹ yani "Bir, Nous (Akıl, Zekâ) ve Ruh"la; altıncı bölümse varlık ve Bir'le ilgilidir. Ama üslup açısından sürekli tekrarlar içerdiğinden ve ancak yüksek zihinlerin anlamasına yönelik yazıldığı için ilk bakışta anlaşılması güç düşüncelerle ve deyişlerle dolu olduğundan bu eserin sistematik olarak düzenlenmesi oldukça zordur. Ayrıntılı bir çalışma sonucunda bu zorluk aşıldığında, eserdeki Plotinos öğretisinin temelinde Platonculuğun duyularla algılanır âlem (*to aisthêton*) ve düşünceyle kavranılır âlem (*to noêton*) anlayışının, düşünceyle kavranılan âlemdeki birlik ile duyulur âlemdeki çokluk ilişkisinin, Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisinin farklılaşmış şeklinin, Vedaların öğretisinin ve Hıristiyanlığın Kutsal Üçlü'sünün etkin rol oynadığı açıkça görülür. Bunun yanı sıra Plotinos'un Eski Yunan felsefesinin birçok otoritesine "eskiler ve kutlu felsefeciler" şeklindeki hitaplarından, onların da düşüncelerine özellikle saygı beslediği açıkça anlaşılır. İyi, Zihin ve Ruh'la ilgili düşüncelerinde Platoncu olduğu açıktır, ama bu düşüncelerinde Parmenides, Herakleitos, Anaksagoras ve Empedokles'e de özel bir yer ayırdığı ve

110 Yararlanılan kaynak eserler: D. Wyttienbach, G. H. Moser, F. Creuzer (ed.) (1835). *Plotini Opera Omnia: Porphyrii Liber De Vita Plotini cum Marsilii Ficini Commentariis*, 3 Vols., Oxonii: E Typographeo Academico; P. Henry, H. R. Schwyzer (ed.) (1983). *Plotini Opera*, 3 Vols., Oxford: Oxford University Press; A. Kirchhoff (ed.) (1856). *Plotini Opera*, 2 Vols., Lipsiae: Teubner. Yorumlar için bkz. D. J. O'Meara (1993). *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press.

111 Temelde olan şeyler, ilkeler.

kesin bir ad vermemekle birlikte eskilerin çoğunun hakikatin bilgisine erdiklerini kabullendiği bellidir. Buna rağmen Empedokles ve Anaksagoras'ı serbestçe eleştirmekte de bir sakınca görmez. Felsefi sisteminde Sokrates'in *gnōthi seauton* (Kendini bil!) deyişinin de yeri büyüktür. Ama Plotinos bu deyişi "Tanrı'nın emrine itaat edelim ve kendimizi bilmeyi öğrenelim," şekline dönüştürerek sonradan çoğu Kilise Babası'nın kalbini Sokrates'ten daha çok fethetmiştir.¹¹²

Plotinos'un ve aslında tüm Yeni-Platonculuğun ana öğretisi üç ilke üzerine (*hypostases*) inşa edilir: 1. Her şeyin başlangıcı ve sonu olan, *Bir* ya da *İyi* olarak da adlandırılan İlk İlke. 2. İlk İlke'den türeyen ve onunla daima ve mutlak anlamda birleşmeyi arzulayan ve bu arzusunu da ancak ve ancak *idealar* âlemini temaşa ederek gerçekleştirebilecek olan Akıl (Küllü Akıl: *Nous* ya da *Kosmos Noëtos*). 3. Daima İlk İlke'yle birleşmeyi arzulayan, yaşamın ve arzusun ilkesi olan Ruh (Kudsî Ruh: *Psykhē*). Bunlardan Akıl, hakikatin inşasında İlk İlke'nin bir aletiymiş gibi hizmet eder. Ruh ise İlk İlke'nin ve Aklın bir aletiymiş gibi hizmet ederek her şeyi, o şeylerin ötesindeki belirli bir amaca doğru çekmeyi garanti eder.

Bertrand Russell Plotinos'un bu üçlüsünü Hristiyanlığın Kutsal Üçlü'süyle karşılaştırır ve aralarındaki tek farkın, Plotinos'taki üçlünün birbiriyle eşit seviyede olmayışından kaynaklandığını belirtir. Ama Plotinos'un Bir'i aslında Parmenides'in Bir'ine, Platon'un *Devlet*'indeki İyi *ideasına* daha çok benzer.¹¹³

Plotinos'a göre İlk İlke'nin ya da Bir'in (*to hen*) olması bir zorunluluktur, çünkü her şeyden önce bir şeyin olması ve bunun basit bir şey olması zorunludur. Bu şey, kendi kendine varolduğundan, kendisinden sonra gelenlerden başka olmalı ve onlara karışmamış olmalıdır. Çokluğa hiç bulaşmamış olduğundan kendi kendine yeten olmalıdır. Ama kendisi her şeyin içinde farklı bir şekilde bulunmalıdır.¹¹⁴ Bu kendiliğinden birlik olmalıdır, hiçbir şey onu birlik haline getireceğim diye uğraşmış olmamalıdır; başka deyişle Bir, bir ev yapar gibi parçaları birleştirilip bir araya getirilmiş olmamalıdır.

112 Guthrie 1910: 20.

113 Kenny 2006: 311.

114 Plotinos, *Enneades*, 5.4.1.

İnsan dili onu tarif etmeye kalksa, ancak aşkın bir varlık olarak tarif eder. Çünkü Bir, mutlak anlamda İlk olduğundan, insanın yapabileceği tüm tariflerin üzerindedir, insani anlamdaki tüm açıklamaların, tüm anlatımların ve tüm bilgilerin üzerindedir.¹¹⁵ Her araştırma ona çıkar ve ona ulaştığında da durur. Ama araştırmadan bir şeyin esasen ne olduğu, niteliği ya da nedeni veya varoluşuyla ilgili bir araştırmaysa, söz konusu İlk İlke'yle ilgili araştırma da değişik olacaktır. Çünkü Plotinos'un İlk İlke'sinin varoluşu kendinden değil, ondan sonra gelen şeylerden anlaşılmalıdır. Bu İlke'nin nedeni aranıyorsa, kendisinin ötesinde başka bir ilke aranacaktır ki, zaten evrensel olan İlke'nin ilkesi olmadığı görülecektir. İlk İlke'nin niteliği öğrenilmek isteniyorsa, ilineksel sıfatlarının ne olduğuna bakılacaktır ki, İlk İlke'nin bu tür bir sıfatı olamaz. Özü ya da doğası araştırılmaya çalışıldığında ise, böyle bir öz ya da doğayı araştırmanın imkânsız olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır; böyle bir öz ya da doğanın ancak ve ancak insan zihninin elverdiği ölçüde düşünceyle kavranılabileceği ve bu doğayı herhangi bir terimle ifade etmenin onu dünyevileştirmekten başka bir işe yaramayacağı da.¹¹⁶ Çünkü böyle bir doğa araştırmaya kalkışıldığında, onun varlık bulunduğu bir mekân ya da yer gibi bir şey de düşünmek gerekecektir ki, söz konusu doğa bütün bunlardan bağımsız olduğundan bu tür şeyler düşünebilmek imkânsızdır. Bu yüzden, İlk İlke'nin bulunuşunu ve varoluşunu idrak etmek için mekân ya da yerle ilgili bütün zihinsel takıntılardan kurtulmak gerekir.

Plotinos'a göre, konuşmamızı sürdürebilmek için İlk İlkeyi salt varolan olarak düşünmeye mecburuz. Yer vb şeyleri varolan sıfatından sonra düşünmeliyiz, hele yeri en son, her şeyden sonra düşünmeliyiz. Böyle "herhangi bir yerde bulunmayan varlık" tasarımına ulaştığımızda, onun tarafından çevrelenmiş ya da onu çevreleyen başka şeyleri de zihnimizden atmalıyız. Biz İlk İlkeye herhangi bir boyut yükleyemeyiz. Ona herhangi bir nicelik yükleyemeyiz. Onun hiçbir biçimi yoktur, hatta kavranabilir herhangi bir biçimi yoktur. Başka herhangi bir şeyle bağlantılı değildir, çünkü İlk İlke başka

¹¹⁵ Plotinos, *Enneades*, 5.4.1, 6.8.13.

¹¹⁶ Plotinos, *Enneades*, 6.8.11.

her şeyden önce vardır; kendi kendine vardır ve kendisinden dolayı vardır.¹¹⁷ O herhangi bir şeyde değildir, ama her şey onun içindedir, her şey ona bağlıdır. Evrene bakın; onun önünde ya da ondan önce başka bir evren yoktur. Dolayısıyla İlk İlke evrende ya da herhangi bir yerde değildir. Zaten evrenden önce varolan bir yer olabilir mi? Evreni kuran bütün parçalar ona bağlıdır ve onun içindedir.¹¹⁸ Bunu, üç ilkeyi beraber düşünerek de açıklayabiliriz: Ruh evrende değildir, evren ruhun içindedir; çünkü beden ruh için bir yer değildir. Ruh, Akıldadır (Nous), beden ruhtadır ve Akıl başka bir yerededir. İşte bu başka yer, sadece "içinde olmaktır." Dolayısıyla o hiçtedir, bu anlamda da o hiçbir yerededir; hiçbir yerdir. Bütün öteki şeyler nerededir? Onun içindedir. Bu yüzden İlk İlke diğer şeylerden hiç de uzakta değildir. O her şeyin İyi'sidir; çünkü o vardır ve her şey ona bağlıdır, her şey ondan kaynaklanır, tabii kendi varoluş tarzlarına göre. Bu yüzden bazı şeyler bazılarından daha iyidir, çünkü bazı şeyler bazılarından daha gerçektir, yani Bir'e daha yakındır.¹¹⁹

Plotinos'a göre, Bir ile İyi terimlerinin her ikisi de aşkın olan İlk İlke'ye karşılık gelir. Bir ve İyi'den (*to agathon*) bahsederken tek bir doğadan bahsettiğimizi unutmamalıyız. Bu doğa basit ve aslidir. Çünkü asli olmayan herhangi bir şey, basit olamaz. Hatta bu doğa basitin basiti olduğundan veya mutlak yalınlık olduğundan, kendi kendine yeterlidir. Bunun anlamı bu doğanın bileşik olamayacağıdır. Çünkü bir şeyin bileşik olması, onu kendisini oluşturan parçalara bağımlı kılar ki, söz ettiğimiz doğa için böyle bir şey geçerli olamaz. Biz bu doğadan bahsederken hiçbir şeyin içinde bulunmuyormuş gibi söz etmeliyiz, çünkü kendisinden başka bir şeyin içinde olan bir şey, başka bir şeyden türemiş demektir. O halde bu doğa hem başka bir şeyden türemediğine, hem başka bir şeyde bulunmadığına hem de bileşik bir yapı olmadığına göre, onun üstünde herhangi bir şey olamaz. Öyleyse bizim bu doğadan önce herhangi bir başlangıç ya da başlangıçlar aramamıza da gerek yoktur. Bu yüzden bu doğayı İlk İlke olarak belirliyoruz, ardından Akıl (Külli Akıl: No-

117 Plotinos, *Enneades*, 6.8.11

118 Plotinos, *Enneades*, 5.5.9.

119 Plotinos, *Enneades*, 2.9.1.

us) ve onun ardından da Ruh'u (Dünya Ruhı: *Psykhé tou pantos* ya da *tōn holōn*) yerleştiriyoruz. Bu düzen şeylerin doğasına uygun bir düzendir ve kendi düşüncemizle kavrayabileceğimiz âlemlerde bu üçünden başka bir tane daha ya da birden fazlası mevcut değildir.¹²⁰

Bir'e Bir dememizin sebebi, en üstün olduğunu belirtmek, koşulsuz, sınırsız ve mutlak olarak kendi kendine yeterli olduğunu belirtmek içindir. Bu yüzden Bir, sadece bir sayı olarak değerlendirilmemelidir. Bir, kendi birliği içinde, kendi yeterliliği içinde mekânı, hareketi, özne ve nesne ikiliğini gerektiren düşünce edimini aşkındır. Bir, bölünemez olduğu için Bir'dir. Hem büyüklük hem de güç bakımından her şeyden üstündür. Bir'i, Zihin ya da Tanrı olarak düşündüğünüzde, geriye hâlâ düşünmenizi gerektiren çok şey kalır. Çünkü Bir, bunların çok daha fazlasıdır.¹²¹ Bir olmayan, yani çok olan bir şey eksiktir, kusurludur ve başka şeyleri gerektirir. Tamamlanması için başka parçalara ihtiyaç duyar. Töz, birlik olmak için Bir'e ihtiyaç duyar. Ama Bir'in, kendisine ihtiyacı yoktur, çünkü O kendisidir.¹²²

Bir'den ilk meydana gelen Nous'tur (Külli Akıl). Nous ilk fiile dö-külendir, Bir'in ilk suretidir. Bir, Nous'u hiç hareket etmeden ya da kendisinde herhangi bir değişikliğe meydan vermeden sudur ya da ışıma yoluyla (*perilampsis*; Lat. *emanatio*) meydana getirir. Meydana getirilen, zorunlu olarak meydana getirenden daha alttadır. Ama Bir, her şeyin en mükemmeli olduğundan, onun ilk meydana getirdiği şey de mükemmellik ya da yetkinlik sıralamasında ondan bir gıdım alttadır. Nous'un meydana gelmesinin anlamı, çokluğun ya da ikiliğin ya da bir sayının varlık bulmasıdır. Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiği sorusu, eski dönem düşünürlerinden beri felsefenin en önemli konusudur. Bir, neden kendi kendine kalmamıştır ve çokluğu meydana getirmiştir? Varlıklarda mevcut olduğunu görebileceğimiz ve Bir'e tekrar geri döneceğini düşünebileceğimiz çokluk, Bir'den nasıl akmıştır? Plotinos'a göre bu soruların cevabını vermek için sözle değil, kendi ruhumuzla Tanrı'nın kendisini

120 Plotinos, *Enneades*, 2.9.1.

121 Plotinos, *Enneades*, 6.9.6.

122 Plotinos, *Enneades*, 6.9.6.

zikretmeliyiz. Çünkü ancak bu şekilde salt onu zikretmiş oluruz. Bir tapınağın içindeymiş gibi, kendi içine dönen ve O'nu kendi içinde temaşa eden insan, Onunla varolarak ve bütün her şeyi kendi dışında bırakıp kendi kendine sessiz kalarak, tapınağın dışında duran hayallere ya da imgelere karşılık gelen şeyi ya da daha ziyade ik beliren tek imgeyi temaşa edecektir ve bu imge, görüldüğü gibi olandır, neyse odur.¹²³

Hareket ettirilen her şeyin, hareketini yönelttiği bir gayesi vardır. Bir'in böyle bir gayesi yoktur, bu nedenle onun hareket ettiğini düşünemeyiz. Eğer bir şey Bir'den sonra varlık buluyorsa, Bir hiç kesintisiz kendisine doğru dönük dururken varlık bulmuş demektir. O zaman Bir'den sudur eden bir şeyin, Bir'in hareketi olmadan varlık bulduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü Bir'in hareketi sonucu meydana gelen bir şey, hareketten sonra gelebileceğinden, ikinci sırada meydana gelen bir şey olmaz, üçüncü sırada meydana gelen bir şey olurdu. O halde Bir'den sonra ikinci bir şey varsa, bunun Bir hareketisizken meydana gelmiş olması gerekir. Ayrıca bu meydana gelişin Bir'in ışıması olması gerekir, adeta güneşi saran parlak bir ışık gibi. Bu ışımada Bir değişmeden kalır, tıpkı güneşin sürekli ışık yayarken hiç değişmeden kalması gibi.¹²⁴ Bir, oluş halinde olduğu müddetçe varolan her şey zorunlu olarak onun cevherinden, onun mevcut kudretine bağlı olarak kesintisizce doğar. Bir, her daim yetkin olduğundan, sonsuzca doğurur. İşte ilk üretimi olan Nous da bu şekilde ilk doğandır. Büyüklük bakımından Bir'den sonradır, ikincidir. Nous, Bir'i görür ve bir tek ona ihtiyaç duyar. Ama, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bir'in Nous'a ihtiyacı yoktur.¹²⁵

Nous'un, Bir'i temaşası, insan zihninin sıradan temaşasından daha üstün bir temaşadır. Bu temaşa sırasında Nous kıpırdamaz; başka her şeye karşı kendine bir örtü çeker ve kendi içine döner; böyle hiçbir şeye bakmazken de sadece bir ışık görür. Bu ışık, Bir'in kendisidir. Bu ışık, aniden ve kendi kendine, kendi saflığı içinde belirir. Nous, o ışık belirmediğinde onun nereden geldiğini bilemez; dışa-

123 Plotinos, *Enneades*, 5.1.6.

124 Plotinos, *Enneades*, 5.1.6.

125 Plotinos, *Enneades*, 5.1.6.

rıdan mı gelmiştir o ışık, yoksa içeride midir! Ama nereden geldiği sorgulanmamalıdır, çünkü “nereden” diye bir şey yoktur. O ışık bir yerden gelip bir yere gitmez, sadece belirir ya da belirmez. Bu nedenle, adeta gözlerin güneşin doğmasını beklemesi gibi, o belirene kadar sessizce beklenmeli ve ona bakmaya, onu temaşa etmeye hazır olunmalıdır. Ufuktan ya da şairlerin dediği gibi okyanustan doğan güneş, kendisini o gözlere zaten gösterecektir. Bir, onu temaşa eden Nous’un üstündedir. Nous ona dönük durur ve saf güzelliğe öyle bakarak kendini ona yükseltir. Bir’in ya da ışığın yanma yükseldiğinde, her şeyden önce kendisinin daha da güzelleştiğini görür, çünkü O yanındadır. Bir, her zamanki gibi hareketsizdir; gelen ya da giden Nous’tur, çünkü Nous nerede duracağını ve Onun nerede durduğunu bilmez; çünkü O hiçliktedir, hiçbir yerdedir.¹²⁶

Bir’in düşünmeye ihtiyacı yoktur. Bir’in kendisini araştırmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü düşünerek ne öğrenecektir? Onun varlığı, herhangi bir düşünce varolmadan önce zaten ona aittir. Bilgi her zaman bir eksikliği tamamlama sürecidir. Mutlak olarak basit olan şey, kendisine dönük durumdadır ve kendisi hakkında bir şey bilmeye, dolayısıyla bir şeyi tamamlamaya çalışmaz. Ama katı açılan bir şeyin çoklu olması zorunludur. Bu nedenle Nous, çokluğu içinde barındırır, çünkü her zaman Bir’i bilmek ister, ama onu asla mutlak birliği ve basitliği içinde kavrayamaz, dolayısıyla Bir’i ancak çokluk içinde düşünür.¹²⁷ O halde Nous çokluğun ilkesidir. Bu yüzden hem tanrısal nitelik taşır hem de maddi nitelikler. Çünkü birliği ve çokluğu aynı anda kendinde bulundurur. Nous duyularla algılanabilen her şeyin arkasındaki hakikattir. Nous, kelimenin tam anlamıyla başlangıçtır, *arkhē*dir ve kendisinden sonra gelecek her şeyin temelidir. Bütün varlıkların kaynağıdır veya tüm özlerin özüdür. Sonsuz ve sınırsız yaşamın bütünüdür veya tüm özetidir.¹²⁸

Bir hakkında sıraladığımız özellikleri düşündüğümüzde, onu sadece bir kaynak ya da neden olarak tanımlamak yanlış olur. Ama Nous’un hayat bulmasıyla birlikte bu terimleri kullanabileceğimiz

126 Plotinos, *Enneades*, 5.5.7-8.

127 Plotinos, *Enneades*, 5.3.10-11.

128 Mead 1895: 24. Ayrıca bkz. Plotinos, *Enneades*, 6.8.16, 4.3.17, 6.7.5-9, 6.8.16, 5.1.4-6, 5.3.5-7, 5.5.2, 5.9.5, 6.7.12-13.

bir basamağa inmiş durumdayız. Bu terimleri artık kullanabiliyoruz, çünkü Nous, Mutlak Bir'den ayrılmıştır, dolayısıyla Bir gibi kendi kendine yeten değildir. Ama hem Bir'i ya da Bir'in kudretini temaşa edebilecek hem de ezeli olarak kendisine ait fikirleri (*idealar*) tefekkür edebilecek, yani bu fikirler üzerine düşünebilecek yetiye sahiptir. Bu anlamda Nous, Bir'in *logosudur*. Nous'ta *idealar* âlemi içkindir. Bu *idealar* ya da fikirler, Plotinos'a göre Platoncu *idealar* ya da formlarla (*eide*) eş manadadır. Nous, kuvve halindeki varlıkların, yani olması muhtemel varlıkların ambarıdır adeta. Nous, tanrısal zihindir ve kendindeki *idealar* da zamandan bağımsızdır ya da zamanın üstündedir, ezeli-ebedidir, değişmez. Nous'un tanrısal akıl olduğunu, insan akli olmadığını düşündüğümüzde, onun *ideaları*nın da insan aklının ürünleri olmadığı anlaşılabacaktır. Bunlar sadece Nous'a ait fikirlerdir. Bu fikirler âlemi, maddi âleme göre manevi âlemdir. Bu âlemin bir özelliği de tesir edici kuvvetinin olmasıdır. Ama bu kuvvet, her türlü kuvvetin, etkinin ya da tesirin ezeli-ebedi örneğidir. Nous, bu anlamıyla hep düşünendir. Bir yandan hep düşünür, bir yandan hep yaratır. Nous, "düşünme ve olmanın bir ve aynı olduğu yer"dir.

Plotinos'a göre biz Nous dediğimizde, aslında tam olarak Nous'tan değil de, Nous ile duyu algısı arasında bulunan Ruh'tan söz ederiz. Bizler doğal yaşamımızda duyu algısına Nous'tan daha yakınız. Ama insani doğamızı aşarak kendimizi mükemmelen Nous'a uyarlayabilir ve bir bakıma fiili olarak Nous haline gelebiliriz. Nous kralımızdır, duyu algısı ise bizim habercimizdir.¹²⁹

O halde Nous'tan ilk türeyen Ruh'tur. Ruh, Nous'un dünyasında varolur. Bir, Nous'u nasıl zahmetsizce, yani hiç hareket etmeden yaratmışsa, Nous da aynı şekilde Ruh'u zahmetsizce yaratmıştır. Nous nasıl Bir'in *logosuysa*, Ruh da Nous'un *logosudur*.¹³⁰ Ruh, hareketsiz Nous'un sureti ve ürünüdür; Nous gibi Ruh da maddi değildir. Ruh, Nous'un dünyasında bölünemez bir doğadadır ve birliğini Nous'ta korur. Ama onun doğasının bir özelliği de bölünebilme imkânına

129 Plotinos, *Enneades*, 5.3.3-4.

130 Walsh (trans.) 1999: xxvi.

sahip oluşudur.¹³¹ Bu özellik onu düşünülebilir dünyadan ayırır ve somutlaştırır, yani bedenlere böler. Ama Ruh tümünden Nous'tan ayrılmaz, ondan bir parça mutlaka o dünyada kalır, bu dünyaya inmez; zaten bu yüzden de onun doğasına bölünemez denir. Demek Ruh, Nous ile gölgeler dünyası (bu dünya) arasındadır ve Nous'la aydınlanır.¹³² Ruh bu dünyaya adeta bir merkezden yayılan ışık gibi indiğinde, onun Nous'la bağlantılı parçası bütünlüğünü korur. Başka deyişle Ruh bu dünyada hem bölünebilir, hem de bölünmezliğini korur. Çünkü onun bölünebilir parçası, bölünmeksizin bölünendir. Kendini tüm bedene verdiğinden bölünmez, çünkü kendini bir bütün olarak bütüne verir, ama her bir parçada bulunarak bölünmüş olur.¹³³

Ruh, hareketsiz Nous'tan türemiş olsa da, kendisi hareketli, üretici ve yaratıcıdır. Ruh'tan aşağıya doğru türeyecek olanlar onun kendisine özgü hareketiyle taşacaktır. Nous ile Ruh'un farkı da burada ortaya çıkacaktır.¹³⁴ Yalnız burada şu husus da unutulmamalıdır: Ruh, Nous'a bağlı olduğu noktada hareketsiz, aşağıya doğru aktığında ise hareketlidir. Buna doğurgan da diyebiliriz. Ama her akan şey, aktığı şeyden daha noksan hale gelir, yani mükemmellikten gitgide uzaklaşır.

Plotinos'un yukarıdan aşağıya doğru olan varlık basamaklarında veya varlık düzeninde en altta Madde (*hylē*) yer alır. Madde Bir'in tam karşıtıdır. Bir'in ışığının hiç yansımadığı, tam anlamıyla karanlıkta kalandır. Başka deyişle Bir'den aşağıya doğru yansıyan ışık, varlık aşamalarını azalarak aydınlatır, ama Madde'yi hiç aydınlatmaz. Madde, karanlık olandır. Madde, tam olarak yokluktur.¹³⁵ Plotinos'a göre maddenin her bildirdiği bir yalandır; büyük görünse küçüktür, çok görünse azdır. Dolayısıyla maddede varlık bulan şeylerin hepsi manasızdır, sadece bir hayal içindeki hayallerdir.¹³⁶

131 Plotinos, *Enneades*, 6.1.

132 Ruh, Nous'la aydınlanır. Bu Ruh'u zekâ sahibi kılar, yani kendisine benzer kılar. Bu aydınlanma Ruh'a tertemiz bir hayat sunan aydınlanmadır; hatta Ruh'u kendi seviyesine yükseltecek ve onu kendi sureti kılacak kadar. Plotinos, *Enneades*, 5.3.8.

133 Plotinos, *Enneades*, 6.1.

134 Plotinos, *Enneades*, 5.9.3.

135 Plotinos, *Enneades*, 3.6.7.

136 Plotinos, *Enneades*, 3.6.7.

Madde içinde hiçbir iyilik olmayandır, dolayısıyla kötüdür. Peki, iyilik varsa, mutlaka kötülük de olmalı mıdır? Evet, çünkü zıtlıklardan ibaret olan âlemde (görünen evren) maddenin olması bir zorunluluktur. Madde olmadıkça âlem de olmaz.¹³⁷ Sonra kötülük olmadan iyiliğin maddi dünyada bir etkinliği de olmaz, çünkü iyilik kötülükten kaçınmaktır.¹³⁸ Kötülükten kaçınma, bedeni maddeden kurtarmakla mümkündür. Çünkü bir insan bedenine ne kadar bağlıysa, o kadar maddeye bağlı demektir.

Plotinos'a göre ruhun bir cisimle, yani bedenle birleşmesi, bir zindana hapsolması, yani sınırlanması, kapanması veya örtülmesidir. Ama bu bir zorunluluktur. Çünkü ruh bedenle birleşince duyu dünyasına düşer. Duyu dünyası, İyi olandan uzaklaşma, kötü olana batmadır. Ama bu batış, ona üst dünyanın güzelliğinin değerini de gösterecektir ve bu açıdan önemlidir. Burada şu noktaya da dikkat etmek gerekir ki, ruh bir yanıyla türediği ilk basamağa hep bağlı kalır, yani manevi âlem ile maddi âlem arasında ölümsüz olarak kalır. Bu özelliği, onun en üste yükselebilmesinin de en büyük garantisidir. Önemli olan, ruhu maddeye kaptırmamaktır. Yoksa duyular üstün gelip de ruh üst dünyayı unutacak derecede maddeye gömülürse, o zaman Bir'e ve Nous'a iyiden iyiye yabancılaşır.

Plotinos'un Üç İlke üzerine inşa edilen ve bir imkân (olabilirlik, kuvve) olarak sunduğu Bir'liğe dönülebileceğine dair umut taşıyan, saf sezgiye dayalı bu sırlı öğretisi 3. yüzyıldan İmparator Iustinianus'un pagan okullarını kapattığı 6. yüzyıla kadar Yunan-Roma dünyasında etkinliğini sürdürdü, hatta sonrasında İskenderiye'de yaşamaya devam etti. Onun izini süren öğrencilerinin ve taraftarlarının büyük katkısıyla Hıristiyan, Yahudi ve Arap düşüncesindeki Yeni-Platonculuk geleneğinin oluşmasında da büyük rol oynadı.¹³⁹ Hıristiyan düşünürlerden Augustinus'u,¹⁴⁰ Boethius'u ve özellikle Rönesans çağının ünlü hümanisti Marsilio Ficino'yu

137 Plotinos, *Enneades*, 1.8.7.

138 Irwin 1989: 195.

139 Öğrencisi Porphyrios'un kaleme aldığı *Hıristiyanlara Karşı* adlı esere rağmen Yeni-Platonculuğun özellikle Hıristiyan teolojisindeki yeri çok önemlidir.

140 Augustinus Plotinos'un düşüncelerini Marius Victorinus'un tercümesinden okumuş ve çok etkilenmiştir. Bu durum *Confessiones* (İtiraf) ve *De Trinitate* (Kutsal Üçlü) adlı eserlerinde fazlasıyla hissedilir.

Enneades'i Latinceye çevirmesine (1429) neden olacak kadar etkisi altına aldı. Hristiyan filozoflarından bazıları onun düşüncelerinden ilham alarak 1630-1680 yılları arasında aktif olan ve Cambridge Platoncuları adıyla anılan bir grup kurdular. Yeni-Platonculuğa çok daha mistik bir hava katmayı amaçlayan bu grupta Ralph Cudworth, Nathaniel Culverwell, Henry More, John Smith ve Benjamin Whichcote gibi ünlü isimler yer aldı.¹⁴¹ Dolayısıyla Plotinos, Platon ve Aristoteles'ten sonra Augustinus'a kadar en önemli filozof olarak anıldı.

8. Boethius ve Tanrıça Felsefenin Şifalı Elleri

Augustinus'tan sonraki dönemin düşünürü olmakla birlikte Plotinos'un *Enneades*'ini zihninin derinlerine işleyen ve başyapıtı *Philosophiae Consolatio*'da (Felsefenin Tesellisi) Yeni-Platonculuğun görüşlerini ahlak alanına taşıyan bir Hristiyan düşünürünü, yani Boethius'u (yak. 480-524/525) tam da bu noktada anmasak olmaz.¹⁴² Sadece Plotinos da değildir Boethius'u böyle etkileyen, arkasında Yeni-Platonculuğun da inşasını sağlayan koskoca bir Yunan filozof ordusu vardır. Çünkü eserinin her satırında Epikürosçuların, Stoacıların ve Akademeiacıların *en yüce iyiyi* araştırma çabalarının yeni baştan teker teker gözden geçirildiğine ve adeta Yunan felsefesinin ahlak sorunlarının bir özeti çıkarıldığına tanık olunur. Ayrıntılara inildiğinde, *Consolatio*'ya Platon'un diyaloglarının da damgasını vurduğu açıkça görülür. Bu diyaloglar arasında özellikle *Apologia Sōkratous*, *Kritōn*, *Phaidōn*, *Phaidros*, *Timaios*, *Politeia*, *Theaitētos*, *Sophistēs*, *Prōtagoras*, *Menōn* başlıklı çalışmalardan güçlü esintiler hissedilmesi, Boethius'un adeta Platon'un soluğuyla nefes alıp verdiğini kanıtlar. Bunun yanında tüm ömrünü vakfettiği büyük düşünür Aristoteles'in *Ēthika Nikomakhēia* ve *Metaphysika*'sının, *Peri Psykhes* ve *Peri Ouranou*'sunun kendi *Consolatio*'suna katkısı tartışılmaz. Ayrıca Proklos'un Platon'un yapıtları üzerine (*Timaios*, *Parmenidēs* ve *Politeia*) kaleme aldığı yorumları, *tanrısal öngörü* ve *kötülük* sorunuyla ilgili olarak yazdığı incelemeleri de onun zihnine imzasını atar.

141 Hill & Rauser 2006: 125.

142 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Walsh (trans.) 1999: xxiv-xxvii.



Boethius zindanda

Amadeus (14. yüzyıl), *Boethius in Prison*, (Bir minyatür eser; Kaynak: Two Miniatures from Book I of Boethius' *On the Consolation of Philosophy*, Glasgow University Library, Glasgow 1385).

Boethius'un arka planında işte böylesine güçlü bir Yunan felsefe geleneği vardır, ama bu gelenek Yeni-Platonculuğun zihnine nakşettiği rahatça esneyip bükülme yeteneğiyle onun ellerinde artık başka bir biçime bürünmüştür. Çünkü Boethius'un felsefesi Klasik Yunan felsefesini Hristiyan teolojisiyle, yani akılla inancı uzlaştırma çabasıdır; bu felsefe artık onun için bir Yunan tanrıçası, ruhunu iyileştirecek bir hekim ve elinden tutup Tanrı'ya götürecek insan-melek karışımı bir kılavuzdur. Boethius kendi dönemine kadar felsefe tarihinde sıkça işlenen irade özgürlüğü ve tanrısal öngörü sorununu işlerken ya da iyi insanların çektiği çileler, insan doğası, erdem ve adalet gibi konuları yeniden ele alırken, hiçbir gönderme yapmadığı halde, klasik felsefeyi kendi amacı doğrultusunda hep böyle yoğurur; üstelik zaman zaman Hristiyan ve pagan inancı arasında ikilemde kalma pahasına.

Boethius'un kimliğini ve Yunan felsefesine getirdiği bu yeni yorumu kendi eserindeki kurguyla takip edersek şöyle bir manzarayla karşılaşırız:

Yıl yaklaşık 525, yer Pavia'da ayaza kesmiş bir zindan ve bir köşesine sinmiş, uğradığı haksızlık karşısında teselliyi şiirlerde, Homeros'un "kanatlı sözlerinde" arayan Romalı bir okullu (skolastik filozof). Soylu bir yaşamı olmuş oysa, barbar istilaları sonucunda kurulan o yeni dünyada devrin Ostrogot imparatoru Theodoricus Magnus'la arası çok iyi olduğundan stratejik konularda her zaman kendisinin fikrine başvurulmuş. Halkın yararına yaptığı çalışmalarla toplumda saygın bir yer edinmiş. Bir Romalının alabileceği en iyi eğitimi almış; Yunan felsefesinin pınarlarından içmiş kana kana, düşüncelerini retorik sanatının zarif oyunları ile süslemiş. Eleahlıların ve Akademeiacıların öğretileriyle¹⁴³ beslenmiş, Aristoteles'in mantığı üzerine zihin yormuş, Latinceye çeviriler yapmış, Plotinos'un görüşlerine yakınlaşmış. Ama günün birinde dost bildiği insanların oyununa gelip kendisine atılan bir iftira sonucunda bu zindana düşmüş ve skolastik bir düşünürün geçirebileceği en zorlu sınavla karşılaşmış, yani yaşamın gerçeğiyle bire bir yüzleşmekle!

Boethius o kara zindanda kaderindeki düzgün gidişatın birdenbire allak bullak olmasının şaşkınlığını ve üzüntüsünü yaşarken Yunan tanrıçası heybetinde bir kadın aniden dikiliverir tepesinde. Kor gibi yakıcı bakışlarından sıradan bir insan zekâsından çok öte bir zekâyâ sahip olduğu anlaşılan bu kadın bir ılık seli gibi iner karanlığa. Başını kaldırır filozof, şaşkın bakışlarla sonradan Felsefe olduğunu anlayacağı o muhteşem varlığa şöyle bir bakar. Sağ elinde bazı kitaplar vardır tanrıçanın, sol elinde de bir hükümlanlık asası. Dirdiri, ılık ılık teniyle gençliği, Boethius'un çağından olmadığını hissettirecek kadar deneyimli ve bilge haliyle de yaşlılığı birbirine uyumla bulayarak bedenlenmiş sanki. Başının tepesi göğ e ağmakta, hatta boynunu şöyle bir uzatınca göğün içine süzölmekte. Usta ellerden çıkmış olduğu her halinden belli, kaliteli kumaştan, ince ipliklerle dikilmiş bir elbise var üzerinde, sonradan kendisinin dokuduğunu öğrenecektir Boethius bu elbiseyi, tıpkı Yunan tanrıçası Athena gibi. Ama uzun

143 Boethius'un Eleahı Parmenides ile Akademeia'nın kurucusu Platon ve öğrencilerinin öğretileriyle yetişmiş olduğu vurgulanıyor.

zamandır bakımsız kaldığından, hiç temizlenmediğinden is tutmuş masklar gibi,¹⁴⁴ rengi yer yer kararmış bu elbisenin. Alt kenarına Yunanca *Pi* (Π) harfi işlenmiş, yakasına da *Theta* (Θ) harfi. En alttaki harften en üstteki harfe doğru yükselen bir merdiven işlenmiş sanki aralarına. Pratik düşünceden kuramsal düşünceye, başka deyişle en alt düzeydeki bilgiden en yüksek düzeydeki bilgiye, derin düşünüşe ve kavrayışa yükselmeyi betimleyen bir merdiven. Bazı hainler¹⁴⁵ bu görkemli elbiseyi hiç acımadan paralamış, her biri koparabildiği kadar koparmış bu muhteşem giysiden; yırtmış bırakmış.

Boethius'un yaşamını tekrar anlamlandırmak, kararın zihnini yeniden ışığa kavuşturmak, özellikle kader inancında yaşadığı bunalımı dindirmek adına Felsefe'yi, yani sütüyle beslendiği, koynunda büyüdüğü dadısını kendisine kılavuz seçmesi ve "en yetkin varlığa" (*ens perfectissimum*) felsefe yardımıyla ulaşmaya çalışması, büyüleyici bir antikçağ dekoru çizer o karânlık zindana.

Felsefe, gözlerinin derinlerine bakar eski öğrencisinin ve "Gerçeğin tohumu içimizde tutunmuş ne de olsa," der Platonvari, "sorulduğunda kendiliğimizden nasıl doğru yanıt veririz sanıyorsun, / kalbimizin derinine gömülmemiş olsa o kıvılcımlar? / Platon'un Esin Perisi doğru konuşuyorsa, / öğrenilen ne varsa, / unutulmanın anımsanması değil de ne zaten?"¹⁴⁶ Böyle söyledikten sonra da üç can alıcı soruyla öğrencisinin zihninin derinlerine dağılmış eski düşüncelerini bulup yeniden ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu sorular ve Boethius'un bu sorulara verdiği yanıtlar, düşünürün felsefesini döşediği temel taşları, başka deyişle önkabullerini göstermesi açısından son derece önemlidir.¹⁴⁷

Felsefe: Dünyanın gelişigüzel ve rastlantısal nedenlere göre mi yönetildiğini düşünüyorsun, yoksa aklın dümende olduğuna mı inanıyorsun?

Boethius: Bu kadar düzgün bir işleyişin kör bir rastlantının eseri olduğuna hiç inanmamışımdır. Tanrı'nın yaratıcı olarak eserinin başında olduğunu biliyorum ve bu düşüncemin doğruluğundan hiçbir gün kuşku duymayacağım.

144 Roma evlerinde *atriuma* (iç avlu) asılan, ölmüş ataların balmumundan yapılmış ve evin ocağında yanan ateşten islenen masklarına işaret edilmektedir.

145 Boethius'a göre felsefenin özünü kavrayamadığı halde felsefe tarihi boyunca filozof geçmiş insanlar.

146 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 3.11. Platon'un *anamnesis* öğretisi için özellikle bkz: Platon, *Menon*, 82c vd; *Phaidon*, 72-76.

147 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 1.6.5-10.

Boethius'un zihninin derinlerinden fırlayıp çıkmıştır Felsefe'nin istediği düşünce. Ama durum böyleyse, başka deyişle ancak olgun bir zihnin ulaşabileceği bu düşünce biçimi Boethius'ta sarsılmaz bir biçimde yer alıyorsa, niçin kendini bu kadar kötü hissetmekte ve kaderiyle ilgili sorun yaşamaktadır? Böyle düzgün düşünen birinin nasıl olur da zihni bu kadar karışabilir, kararabilir? Felsefe'ye göre, bilinmedik bir yerlerden Boethius'un zihnine sızan karanlık hislerin temel nedenini keşfetmedikçe, onun zihinsel hastalığını tedavi etmek imkânsızdır. Bu yüzden sorgulamasını sürdürür:¹⁴⁸

Felsefe: Söyle bakalım, dünyayı Tanrı'nın yönettiğinden kuşku duymadığına göre, dizginleri nasıl elinde tuttuğunu da biliyor musun?

Boethius: Bu sorunun yanıtını tam olarak bilmiyorum, bu yüzden henüz sana tatmin edici bir yanıt veremem.

Felsefe: Bir şeylerin kopuk olduğunu söylerken hiç yanılmamışım bak! İşte bu aralıktan, karmaşık düşüncelerin yarattığı illet, adeta kalenin duvarında açılan bir yarıktan sızarak gibi zihnine sızmakta! Ama yine de sen şu soruma yanıt ver: Şeylerin amacının ne olduğunu, doğanın bütün düzeninin kendisine aktığı son amacın ne olduğunu anımsıyor musun?

Boethius: Duymuştum, ama çektiğim üzüntü zihnimi dumura uğrattı.

Felsefe: Yine de her şeyin başlangıcının nereden kaynaklandığını biliyorsundur.

Boethius: Biliyorum, Tanrı'dan.

Felsefe: Başlangıcı bildiğin halde, nasıl olur da sonu bilemezsin? Ama düşünce dalgalanmalarının doğal sonucudur bu! (...) Şu soruyu da yanıtlamanı isterim: İnsan olduğunu anımsıyor musun?

Boethius: Niçin anımsamayayım ki? Elbette anımsıyorum.

Felsefe: O halde insan nedir? Tanımlayabilir misin?

Boethius: Yoksa benim akıl varlığı, ölümlü bir canlı olduğumu (*rationalis animal atque mortale*) bilip bilmediğimi mi öğrenmek istiyorsun? Bunu biliyorum ve böyle olduğumu açıkça söylüyorum.

Bunun üzerine Felsefe şöyle sorar: Senin ne olduğuna ilişkin başka hiç mi bir şey biliyorsun?

Boethius: Hayır, başka hiçbir şey bilmiyorum.

Felsefe: Şimdi hastalığının en önemli nedenini anlamış bulunuyorum. Sen kim olduğuna tanımdan vazgeçmişsin. (...) Kendini unutmak zihnini allak bullak etmiş. Bu yüzden sürgünde olmaktan ve bütün sahip olduklarını yitirmiş olmaktan acı çekiyorsun.

148 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 1.6.15-40.

Karşılıklı konuşmaları sonucunda, Boethius'un "kendini unutuşuna"¹⁴⁹ tanık olan Felsefe, hastalığa teşhisini koyar ve uygun dozda ilaçları azar azar zerk etmeye başlar öğrencisinin zihnine. Ama ilaçlarının dozunu artırıp da zihnin yeniden bulandığını görünce, bu kez kendi Esin Perilerinden destek alır ve ruhun derin yaralarına kendi şiiriyle pansuman yapar. Yunan mitolojisinin en büyüleyici tanrılarını, tanrıçalarını ve onların en çarpıcı öykülerini yardımına çağırır dizelerinde. İlkin bu kara zindanda bir sürgün gibi yaşadığına inanan ve yeise kapılan Boethius'a sürgünde olmadığını, tek bir kralı, tek bir efendisi olan bu yeryüzünün herhangi bir mekânının asla sürgün olarak adlandırılmayacağını anlatır. Çünkü bu kralın amacı yurttaşlarını yurdundan uzaklaştırmak değil, çevresine toplamaktır, üstelik bu kral tarafından yönetilmek ve onun adaletine boyun eğmek, aslında en büyük özgürlüktür.¹⁵⁰ Onun kalesine sığınan ve surlarıyla korunan kişinin sürgünde olduğunu düşünmemesi ve bundan korkmaması gerekir. Ama her kim onun hâkimiyeti altında yaşamaktan vazgeçerse, özgürlüğünden de aynı şekilde vazgeçmelidir. Şöyle söyler Felsefe:¹⁵¹

Şu yaşadığın yerin görüntüsü, cidden şu senin görüntün kadar rahatsız etmedi beni. Ben senin fildişi süslerle donatılmış, billûr duvarlarla kaplı kütüphaneni değil, zihninin evini arıyorum; çünkü ben oraya kitaplar değil, o kitapları değerli kılan şeyi, eski kitaplarımdaki düşünceleri yerleştirmiştım.

Bu şekilde Boethius'un bir sürgün olmadığı kanıtlandıktan sonra sıra kaderin ne olduğunu açıklamaya gelir. Felsefe, Romalı bir bakış açısıyla kaderi "bir tanrıça olarak" betimler önce, "türlü oyunlarını çok iyi bildiği tuhaf bir tanrıça,"¹⁵² sonra Yunan-Roma mitolojisinde eskizleri çizilen Kader Tanrıçası figürünü, Cicero'nun ve Seneca'nın fırça darbeleriyle ve Latin şiirinin güçlü alegori sanatından esintilerle örerek adeta kültürel bir mozaik yarattıktan sonra çözümlemeye girişir.

149 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 1.6.40.

150 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 1.5.10-20.

151 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 1.5.15-25.

152 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 2.1.5.



Boethius ve Felsefe

Kaynak: <https://www2.bc.edu/jeanluc-solere/>, 11.Kasım 2013.

Boethius'ta kişileştirilen *fortuna* (şans, talih, baht, kismet), *ferre* (taşımak, getirmek) fiilinden türeyen *fors* (şans) sözcüğünden gelir. Klasik Latince'de *fortuna*, iyiyi ve kötüyü içinde barındıran bir sözcüktür (*secunda fortuna*, *adversa fortuna*); klasik metinlerde zaman zaman *casus* (başa gelen olay, talih, şans), *fatum* (yazgı, kader) ve *providentia* (tanrısal öngörü, tanrısal irade, kayra) ile eşanlamlı olarak kullanılır, aynı zamanda "durum, şart ya da koşul" anlamına

da gelir.¹⁵³ Mecaz olarak kullanıldığında, sözcüğün çoğul şekli olan *fortuna* “mal, mülk, servet” anlamına bürünür.¹⁵⁴

“Ey ölümlü insan!” diye başlar Felsefe konuşmasına ve Boethius’un şahsında bütün ölümlü insanlara kaderin nasıl bir tanrıça olduğunu anlatmaya koyulur.¹⁵⁵

Daha önce hiç karşılaşmadığın bir olayla karşılaşınca kaderin sana karşı değiştiğini düşündün ve kedere boğuldun. Oysa o kadın hep böyle yapar. Doğası böyle onun, dönemdir her zaman. Aslında başından beri aynıydı, yani sana mutluluklar dağıtırken de, seni aldattırırken de. Sen bu kör tanrıçanın her iki yüzünü de gördün, yaşadın. Sana kendisini şu an aslında olduğu gibi gösterdi, gerçek kimliğiyle. Onu beğeniyorsan, davranışlarına uymaya çalış, şikâyet etme; ama hainliğinden korku duyuyorsan, dizginlerini verme eline, at başından kurtul. Aslında şu an seni terk etmiş olmasına sevin. Çünkü seni şimdi üzüntüye boğan talihsizlik kesinlikle huzura ermenin de kaynağı olacak, çünkü hiçbir insan kaderi tarafından terk edilmedikçe huzur bulamaz. O senin hizmetçin, ama boyunduruğuna boynunu geçirirsen hizmetçinin huyuna razı olursun. Yoksa onun dönen tekerleğini durdurmayı mı düşünüyorsun. Ey ölümlülerin en budalası, o dönme-yi durdurursa kaderin olmayı da durdurur. (...) Suçladığında kendisini, ‘Ey ölümlü!’ diyecektir sana, ‘Ne diye sürekli yakınıp beni rahatsız ediyorsun? Sana ne zarar verdim? Sana ait olan neyi senden çaldım? Sahip olduğun servet ve mevkiiler için istediğin bir hâkim önüne çık, tartış benimle. Bütün bunların bir ölümlünün mülkünde olduğunu kanıtlayabilirsen, o zaman senin olup da geri vermemi istediğin ne varsa sana seve seve bahşedeceğim; servet, unvanlar ve bunun gibi ne varsa benim yetkimde. Hizmetçi kızlarım¹⁵⁶ hanımefendilerini tanır, benimle gelirler ve ben gidince onlar da gider. Şunu kesinlikle iddia ediyorum: Kaybettim diye hayıflandığın şeyler sahiden senin olmuş olsaydı, onları asla kaybetmezdin. (...) Doğa seni annenin rahmine koyduğunda, seni çıplak ve hiçbir şeyin yokken aldım ve kaynaklarımla besledim. Seni şımartacak şekilde üstüne düştüm –Senin bana böylesine kızmanın nedeni işte bu!– ve pohpohlayarak yetiştirdim. Benim yetkimdeki her şeyin en bereketlisi ve en görkemlisiyle donattım seni. Şimdi canım senden el çekmek istiyor. (...) Bu benim hakkım, hakkım olan bir şeyi neden kendi kendime yasak edeyim? Bu benim güç kaynağım, sürekli olarak bu oyunu oynuyorum ben. (...) Her şeye rağmen cesaretini yitirme ve bütün insanlar için ortak bir krallıkta yaşarken, sadece kendi yasana göre yaşamayı isteme!’

153 Cicero’da ise sözcüğün “kısmet, hisse, pay, kura” anlamı sıkça kullanılır.

154 Klasik Latince olduğu gibi Boethius’ta da *fortuna* kimi zaman “talih, şans” olarak, kimi zaman *fatum* sözcüğünün gerçek anlamındaki gibi “yazgı, kader” olarak, kimi zaman da “mal mülk ve servet” anlamında kullanılır.

155 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 2.1.25-60, 2.2.1-10, 2.1.10, 2.1.45. Burada Felsefe’nin kader konusundaki açıklamaları özet olarak sunulmuştur.

156 Servet, unvan, şeref payeleri vb dünyevi şeyler.

Felsefe kaderin değişebilir özünü ve insan için hiçbir iyiliğin ya da mutluluğun kalıcı olmadığını kesinliğe kavuşturduktan sonra, evrenin değişmez yasasını "Tek şey kesin, sonsuz yasayla belirlenmiş: Doğan her şey bir gün ölür!"¹⁵⁷ şeklinde dizelere döküp bütün şiddetiyle vurgular.

Felsefeye göre insanın yanılgısı, olayların gidişatını değerlendiren derin düşünememesinden kaynaklanır. İnsan sıradan mutluluk anlayışına ya da şansın sıradan anlamına saplanınca, derinlerdeki gizi keşfedemez; rastgele bir mutluluk anlayışının içinde debelenir durur ve iyi insanlar eziyet çekerken kötülerin ödüllendirilmesine veryansın edip hüzne kapılır. Oysa yüzeysellikten kurtulup kuşatıcı bir bakış açısıyla "bütün"e (*universalis*) bakabilse, o anda içinde bulunduğu ve kendisine göre olumsuz olarak değerlendirip hayıflandığı durumu yaşarken, tanrısallık sayesinde etrafında bir bütün olarak hiç bozulmadan korunan iyilikleri fark etmede hiç gecikmeyecektir. Çünkü insanın içinde bulunduğu durum, kendi düşüncesine göre anlam kazanır; insan yaşamının sefil ve zavallı olduğunu düşünüyorsa, o yaşam sahiden sefil ve zavallıdır.

Felsefenin bütün açıklamalarına sinmiş şu gerçekliğin altını çizmek gerekir: İnsan akli tanrısal olmasına karşın tanrınıninki gibi işleyemez, bu yüzden bazı sorgulamalar ve çelişkiler her zaman söz konusu olacaktır. Ama bu durum insanın kendisinin diğer yaratıklardan üstün olduğunu bilmesiyle, iyiyi dışsal, gelip geçici iyilerde değil, kendi özünde aramasıyla aşılır. "Ey ölümlüler, kendi içinizde yerleşmiş olan mutluluğu neden dışınızda arıyorsunuz?"¹⁵⁸ diye sorar Felsefe, "En yüce mutluluğun kaynağı kişinin kendisindedir, sana senden daha değerli gelecek bir şey olabilir mi? Öyleyse kendine sahipsen, asla yitirmeyi göze alamayacağın ve kaderin de senden kapıp götüremeyeceği bir şeye sahipsin demektir. Anlık mutluluk, insanı gerçek anlamda nasıl mutlu edebilir?"¹⁵⁹

Boethius'un başına gelen talihsizlik, onun iyi insanların ceza çektiğine, kötülerin ödüllendirildiğine ilişkin yanlış bir yargıya saplanıp kalmasına, zihinsel anlamda körleşmesine ve bütünü görememe-

157 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 2.3.15.

158 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 2.4.70.

159 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 2.4.75-100.

sine neden olmuştur. Boethius evrenin iyi bir yöneticisi olduğundan ve her şeyin belirli bir düzen içinde işlediğinden şüphe etmediği halde, zihnini kemiren bu kurttan bir türlü kurtulamamaktadır.¹⁶⁰ "Sıradan insanların anlayacağı anlamdaki talihte mutlaka iyi ya da kötü bir şey olduğunu düşünüyorum,"¹⁶¹ der Boethius. "Çünkü hiçbir bilge sürgünde, yoksulluk ve sefalet içinde yaşamak istemez; kendi ülkesinde kalıp saygın bir konumda ve güçlü bir nüfuza sahip olarak keyifli bir yaşam sürmeyi yeğler. Bu yüzden olayların böylesine altüst olmasına, günahkârların çekeceği cezaların iyilere uygulanmasına, erdemlerin ödülünü kötülerin kapmasına şaşırıp kalıyorum ve bu haksız karmaşanın olası bir nedeni varsa, bunu senden öğrenmek istiyorum. Çünkü her şeyin rastlantısal olaylarla karman çorman olduğuna inanırsam en azından şaşkınlığım azalır. Tanrı'nın yönetici olması şu an kafamı iyice karıştırıyor. Çünkü çoğu zaman iyiler hep zorluk yaşarken kötülere arzu ettikleri her şey bağışlanıyor.¹⁶² Üzüntümün asıl kaynağı şu: Evrenin iyi bir yöneticisi varsa, kötülük olabilir mi ya da en azından cezasız kalabilir mi? Düşünsene sadece bu bile ne kadar şaşırtıcı! Ama buna daha şaşırtıcı bir başka konu da eklenebilir: Kötülük hâkimiyeti ele geçirip at koşturduğu halde, erdem sadece ödüllendirilmemekle kalmıyor, aynı zamanda günahkârların ayakları altında ezilip tekmeleniyor ve suçluların yerine kendisi ceza ödüyor. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve sadece iyiyi isteyen Tanrı'nın krallığında olanlara ne kimse yeterince şaşıyor ne de bundan şikâyet ediyor."¹⁶³ Bunun üzerine Felsefe tanrısı öngörünün gerçek özünü açıklayıcı nitelikteki şu yanıtı verir: ¹⁶⁴

Senin düşündüğün gibi olsaydı, yani bu kadar yüce bir babanın¹⁶⁵ muhteşem döşenmiş evinde, en değersiz vazolara bile itina gösterilirken, paha biçilmez olanları savsaklansaydı, bu son derece korkunç bir durum olurdu. Ama sandığın gibi değil. Krallığından söz ettiğimiz o yönetici sayesinde iyilerin her zaman güçlü, kötülerinse her zaman sefil ve zayıf olduğunu anlayacaksın.

160 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.1.5-10.

161 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.5.1-5.

162 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.5.

163 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.1.5-15.

164 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.1.20-30.

165 Tanrı.

Felsefe doğanın özünde kötülük olmadığını, dolayısıyla kötü insanın da varolamayacağını şöyle vurgular:¹⁶⁶

Çünkü nasıl ki bir kadavraya ölü insan diyoruz ve onu yalın anlamda insan olarak adlandırmıyoruz, işte aynı şekilde ahlaksız insanların da kötü insanlar olduğunu söyleyebilirim, ama onların mutlak anlamda varolduklarını kabul edemem. Düzenini yitirmeyen ve doğasını koruyan şey vardır; doğasını terk eden şey varolmayı da terk eder. Kötülüğe yönelen insan doğasını kaybeder. Doğasını kaybetmiş, başkalaşmış insanı insan sayamazsın.¹⁶⁷ Ağgözlülükle başkalarının malını mülkünü eline geçirmek için yanıp tutuşan azgın bir gaspçıya ne dersin? Kurda benziyor dersin. Ağız dalaşlarıyla ömür tüketen saldırgan, huzursuz bir insanı neye benzetirsin? Köpeğe benzetebilirsin. Ya hileyle çalıp çırpıktan hoşlanan sinsi bir entrikacıyı? Tilkilere benzetebilirsin. Öfkesini dizginleyemeyerek esip gürleyen bir adamı? Aslan ruhuna sahip biri olarak görebilirsin. Korkulacak bir şey yokken korkup tir tir titreyen bir ürkeğe ne dersin? Geyiğe benziyor dersin. Hali mecali kalmamış tembel ve duygusuz birine? Eşek gibi yaşıyor dersin. İlgileri sürekli değişen, döneke ve tutarsız bir adama? Kuşlardan hiç farkı yok dersin. İğrenç ve tiksindirici şehvetlerinin kurbanı olmuş adama? Pis bir dişi domuz gibi zevklere batmış dersin. Demek ki dürüstlüğünden soyunan ve insan olmaktan çıkan kimse Tanrı katına yükselemez, bir hayvana dönüşür. İnsanların olayları iyi ve kötü olarak değerlendirmelerinde akıllarının bulanması, ruhlarında fırtınaların esmesi çok doğal; çünkü bu kadar büyük düzenin ilkesi anlaşılmadıkça olayların gelişigüzel ve karmaşık olarak algılanmasına hiç şaşmamak gerekir.

Bunun üzerine Boethius hemen atılır: “Ama gizli olayların nedenlerini çözmek ve karanlığa sarınmış ilkeleri açığa çıkarmak senin işin.” Felsefe hafifçe tebessüm eder ve şöyle der:

Beni araştırılacak konuların en zorlusuna, nerdeyse tam anlamıyla bitmez tükenmez bir konuya davet ediyorsun. Çünkü bu öyle bir konu ki, bir kuşkuyla kesip attığında Hydra’nın başları¹⁶⁸ gibi binlercesi bitiverir. Birisi onları zihninin gürül gürül yanan ateşiyle sınırlandırmadıkça da bu işin hiç sonu gelmez. Çünkü bu tanrısal öngörünün yalınlığı (*providentiae simplicitas*), kader ağı (*fati serie*), beklenmedik olayların aniden ortaya çıkışı (*repentinis casibus*), tanrısal bilgi (*cognitione divina*), tanrısal yazgı (*divina predestinatio*)¹⁶⁹ ve özgür irade (*de arbitrii libertate*) gibi sorunlar her zaman araştırılmayı

166 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.3.50-65.

167 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.2, 4.3.

168 Hydra: Yunan mitolojisinde çok başlı su yılanı. Bir başı kesildiğinde aynı yerden iki yeni baş çıkar. Herakles tarafından bütün başları kesilip yakılarak öldürülür.

169 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.2.11.

bekleyen sorunlar olarak karşımıza dikilir. Bu sorunların ne kadar ağır olduğunu da ancak bir felsefeci bilir.

Bütün bu düzenin ilkesini şöyle açılar Felsefe ve tanrısal öngörü ile kader arasındaki ilişkiyi de şu şekilde gözler önüne sermiş olur:¹⁷⁰

Her şeyin doğuşu, doğası değişebilir varlıkların bütün gelişimi ve herhangi bir şekilde hareket ettirilen ne varsa varlık sebebini, düzenini ve biçimini tanrısal aklın değişmezliğinden almıştır. Tanrısal akıl kendi basitlik kalesinde sabit dururken, olayların yönetimine ilişkin bin bir tasarımı devreye sokar. Bu tasarım saf tanrı anlayışında değerlendirildiğinde, tanrısal öngörü (*providentia*) adını alır. Tanrısal öngörü harekete geçirdiği ve düzenlediği şeylerle ilişkilendirildiğinde, eskilerin dediği gibi kader (*fatum*) olarak adlandırılır. Zihnimizde bu ikisinin gücünü ölçüp biçtiğimizde, aralarındaki fark olanca çıplaklığıyla ortaya çıkar. Çünkü tanrısal öngörü her şeyi düzenleyen bütün varlıkların en yüce yaratıcısındaki tanrısal aklın ta kendisidir; kader ise devinen her şeyde içkin olan olanaktır (*dispositio*); bu olanak sayesinde tanrısal öngörü her tek tek varlığı kendi yerine koyar. Tanrısal öngörü her şeyi, aralarındaki farklılığa ya da sonsuz olup olmadıklarına bakmaksızın aynı güçle sarar. Kader ise kendi biçimine, yerine ve zamanına göre ayarlanmış olan her tek tek varlığı harekete geçirir. Zamana bağlı olan düzenin bu ince ayarı tanrısal zihnin önsesisiyle bağdaşınca, tanrısal öngörü olur. Bu bağdaşmanın ayrışıp zamana yayılmasına kader denir. Tanrısal öngörü ve kader farklı olsa da, biri diğerine bağlıdır. Çünkü kaderin düzeni tanrısal öngörünün yalınlığından doğar. Bu anlatılanlar şuna benzer: Nasıl ki bir sanatçı yapacağı eserin biçimini önceden zihninde tasarlar, sonra işini yapmaya koyulur ve adım adım zihninde önceden, basitçe ve bir an için hayal etmiş olduğu şeyi ortaya çıkarırsa, tanrı da kendi öngörüsüyle yapılması gereken her şeyi yalın ve değiştirilemez şekilde düzenler. Bir tek şey çok açıktır: Tanrısal öngörü gerçekleştirilecek olan her şeyin hareketsiz ve en yalın biçimidir. Kader ise Tanrı'nın yalın doğasının gerçekleştirmeyi tasarladıklarının hareketli ağı ve zamana bağlı düzenidir. Dolayısıyla kaderin hükmü altındaki her şey tanrısal öngörünün de hükmü altındadır; kaderin kendisi de tanrısal öngörünün hükmü altındadır. Bu yüzden bu düzeni tam anlamıyla algılamaktan yoksun olan siz ölümlülere her şey karışık ve düzensizmiş gibi gelse de, bilin ki her şeyin kendine özgü bir sınırı vardır ve buna göre her şey iyiye yönelir.¹⁷¹

Boethius'un kaygılandığı konuların gizli örtüsünü açan ve kendi doğrusunu olduğu gibi ortaya döken Felsefe, her şeye rağmen öğ-

170 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.25.

171 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 4.6.20 vd.

rencisinin zihnini tam anlamıyla rahatlatamaz. Boethius bu kez “Tanrı’nın her şeyi önceden bilmesi” (*praenoscere*) ile “insanın iradesini kullanarak seçim yapma özgürlüğünden (*libertatis arbitrium*) söz edilmesi” arasında bir çelişki olduğunu vurgular.¹⁷² Boethius’a göre Tanrı her şeyi önceden görüyorsa ve hiçbir şekilde yanılmıyorsa, olacağını sezdiği ne varsa olmak zorundadır. Bu yüzden Tanrı ezelden beri insanların yaptıklarını, hatta düşüncelerini ve isteklerini önceden biliyorsa, seçme özgürlüğü ya da irade özgürlüğü diye bir şey söz konusu olamaz. Dahası bütün her şeyin düzeni tanrısal öngörüye bağlıysa ve hiçbir şey insanın kararları doğrultusunda meydana gelmiyorsa, o zaman insanın işlediği suçtan bile Tanrı’nın sorumlu tutulması gerekecektir. Hatta insanla ilgili her şey kopmaz bir zincirin halkası olduğuna göre, bir şeyi ümit etmek ya da bir şey için yakarmak bile anlamsızlaşacaktır. Bu durumda insan ile Tanrı arasındaki biricik iletişim ağı da yok olacaktır. Boethius’un bu açıklamaları felsefe tarihinin çok eski bir tartışma konusudur ve o döneme değin hiçbir filozof bu konuya sağlam bir açıklama getirememiştir. Bunun nedeni “insanın akıl yürütme biçiminin tanrısal bilginin yalınlığını algılayamaması”dır.¹⁷³ Çünkü bilinen her şey kendisindeki güce göre değil, onu bilen bilme yetisine göre değerlendirilir. Örneğin bir cismin yuvarlaklığı görülerek başka, dokunularak başka algılanır. Gözler yansıttıkları ışıkla bütünü belirli bir mesafeden bir kerede algılar, ama dokunarak bir cisimle daha yakından temas kurulur; bu yüzden elimizi bir kürenin çevresinde dolaştırırsak onun yuvarlak olduğunu daha rahat anlarız. Aynı şekilde insan da duyularla (*sensus*) başka, hayal gücüyle (*imaginatio*) başka, akılla (*ratio*) başka, zekâyla (*intellegentia*) başka türlü kavranır. Çünkü duyular insanın maddeden oluşan biçimini algıarken, hayal gücü maddeye bağlı olmaksızın sadece biçimi tahayyül eder. Akıl, bunun da ötesine geçer ve tek tek bireylerin hepsinin ait olduğu tümelin ışığında insan türünü görür. Anlama gücü, yani zekâ ise gözünü daha yükseğe çevirir ve yaratılan dünyanın sınırlarını aşarak zihnin berrak görüşüyle o en saf

172 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.3 vd.

173 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.4 vd.

biçime bakar. İdrak etmenin yüksek gücü daha aşağıdakini kapsar, ama aşağıdaki daha yukarıdakine asla ulaşamaz. Tanrısal bilginin saflığını algılayabilmek için tanrısal tözün doğasını incelemek, bu aşamada da sonsuzluk (*aeternitas*) anlayışının ne olduğunu irdelemek gerekir. Sonsuzluğu kavramak insana hem tanrısal doğayı hem de tanrısal bilgiyi açık kılar. Felsefe'ye göre akıl sahibi her varlık Tanrı'nın sonsuz olduğunu düşünür. "Sonsuzluk, sınırsız bir yaşama tam ve mükemmel hâkimiyettir."¹⁷⁴ Sonsuzluk geçici olanla, yani zamana bağlı olanla kıyaslandığında daha iyi anlaşılır;¹⁷⁵ çünkü zamana bağlı olarak yaşayan her şey şimdi yaşar ve geçmişten geleceğe doğru ilerler. Zaman içine yerleşmiş hiçbir şey kendi yaşamının bütün süresini aynı anda kavrayamaz. O henüz yarına ermemiştir, dünü ise artık yitirmiştir; bugünkü yaşamda bile ancak geçici bir anı yaşayabilir. Bu yüzden zamana bağlı yaşayan, yaşamın sonsuzluğuna karşın bu sonsuz yaşam süresini bütünüyle aynı anda kavrayamaz. O halde sonsuz bir yaşamı aynı anda, bütünüyle dolu dolu kapsayan ve ona hâkim olana, geleceğin hiçbir kısmından yoksun olmadığı gibi geçmişin de hiçbir kısmını kaçırmayana sonsuz demek doğru olur; o her zaman şimdi olduğu gibi kendisini sunmalı ve kendisine hâkim olmalıdır; geçip giden zamanın sonsuzluğuna şimdi ve buradaymış gibi hâkim olmalıdır. Bu yüzden Tanrı'nın "sonsuz," dünyanın "sürekli" olduğunu söylemek daha doğru olur.¹⁷⁶ Tanrı'nın bilgisini değerlendirmek gerektiğinde, bu bilgiyi geleceği önceden bilmek olarak değil de, hiç azalmayan şu anın bilgisi olarak değerlendirmek daha doğru olur. Bu yüzden Tanrı'nın bilgisine *providentia* (mekânsal olarak ileriye bakma) demek daha doğru olur, *praevidentia* (zamansal olarak ileriye bakma) değil; çünkü o en aşağıdaki nesnelerden çok uzakta olduğundan bütün her şeye evrenin en üst zirvesinden bakıyormuş gibi bakmaktadır. Tanrı'nın şimdisini insanınkiyle kıyaslayacak olursak, nasıl biz bazı şeyleri geçici şimdimizde görüyorsak, o da her şeyi kendi sonsuzluğunda seyretmektedir. Gelecekte olacak olan bir

174 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.6.10.

175 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.6.10 vd.

176 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.6.55. Ayrıca bkz. Platon, *Timaios*, 37d vd.

olay, tanrısal gözle bakıldığında zorunludur, ama kendi doğasına göre değerlendirildiğinde tamamen özgür ve bağımsızdır. Çünkü iki tür zorunluluk vardır: Biri bütün insanların ölümlü olması gibi doğal zorunluluktur; diğeryse koşullu zorunluluktur. Örneğin birinin yürüdüğünü biliyorsanız, o kişi zorunlu olarak yürüyor demektir. Ama koşullu zorunluluk nesnenin kendisine özgü doğasından kaynaklanmaz, ona eklenen koşuldan kaynaklanır. Bir insan kendi istenciyle yürüyorsa, hiçbir zorunluluk onu ilerlemeye zorlayamaz; zaten onun yürürken ilerlemesi zorunludur. O halde aynı şekilde tanrısal öngörü bir şeyi şimdide görürse, o şey, doğasında hiçbir zorunluluk olmasa da, zorunlu olarak olur. Tanrı gelecekte olacak olanları şimdide görür. O halde şeyler tanrısal sezgiyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde tanrısal bilgi koşuluna bağlı olarak zorunlu olarak olurlar, ama kendi başlarına düşünüldüklerinde kendi doğalarının mutlak özgürlüğünü yitirmezler.¹⁷⁷ Burada şöyle bir soru sorulabilir: İnsanın niyetini değiştirme gücü kendi iradesine bağlıysa, insan Tanrı'nın önceden bildiklerini değiştirme şansını yakaladığı anda o yüce varlığın öngörüsünü boşa çıkarmış olmayacak mı? Bu soruya şöyle yanıt verilebilir: İnsanlar niyetlerini değiştirebilir, ama tanrısal öngörü niyetini değiştirebilme iradesine sahip insanın niyetini değiştirip değiştiremeyeceğini ve yeni niyetinin ne olacağını görür. İnsanın tavır alışına göre tanrısal bilgi değişmez. Tanrısal öngörü, gelecekteki her olaydan önce gelir ve onu kendine özgü bilgisinin şimdisine döndürür. Kendisi hiç değişmeden, tek bir bakışla, insanın yapacağı değişiklikleri önceden sezer ve kavrar. Bu her şeyi şimdi kavrama ve görme yetisi, Tanrı'nın kendisine özgü yalınlığından kaynaklanır. Tanrı öngörüsüyle her şeyi sürekli olarak yukarıdan seyrederek ve onun hep şimdide varolan sonsuz görüşü iyilere hak ettikleri ödülü, kötülere ise hak ettikleri cezayı dağıtır. İnsan her şeyi seyreden bir yargıcın gözleri önünde yaşadığını unutmadan erdemlerinde derinleşirse, ruhunu yüce umutlara yükseltip âcizane yakarılarını göğe sunarsa ve ikiyüzlü davranmaktan vazgeçerse, o yüce düzenin işleyişini anlamakta gecikmez.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.6.85 vd.

¹⁷⁸ Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 5.6.145-175.

Görüldüğü gibi, zindana bir ışıık seli gibi inen Felsefe, Boethius'un yarasına merhem olmak ve ona önceki bilgilerini anımsatmak için gelmiştir. İnsan-melek arası bir varlıktır adeta. Ama zaman zaman da doğaüstü bir gücü olmayan ve bu özelliğini "tanrısal öngörü" ve "kader" düşüncelerini açıklarken olanca çıplaklığıyla da ortaya seren, sadece akıl sahibi bir insan. Çünkü Homeros'tan bir dize seçer kendine ve der ki, "sanki bir tanrıymışım gibi bu şeyler üzerine konuşmak bana zül geliyor;"¹⁷⁹ ya da bir ara Platon'un *Timaios*'undan yardım alıp "Tanrının eserinin bütün gizlerini sözlere döküp açıklaması veya zihinle kavraması insan için olacak şey değil,"¹⁸⁰ diye yakınıır; üstelik konuşmalarının arasına serpiştirdiği şiirleriyle tanrısal gizleri açıklarken, aynı zamanda şiirsel bir ezgiyle Tanrı'ya yakarıyor gibidir. Bu yüzden bu varlığı Boethius'un yaşamı boyunca edindiği felsefi bilginin kişileşmiş hali ve zindandaki son günlerinde onu Tanrı'ya götüren bir kılavuz olarak görmek daha doğrudur; zindanda belirttiği anda Boethius'u büyüleyen elbisesinin alt kenarına işlenmiş *Pi* (Π) harfinden yakasına işlenen *Theta* (Θ) harfine yükselen sıra sıra merdivenle en yüksek düzeydeki bilgiye, derin düşünüşe ve kavrayışa, başka deyişle filozofun doğarken donandığı akıllı tanrısal akla, yani sınırı olmayan o en yüce bilginin yalınlığına teslim etmeye götüren bir kılavuz. Anlaşılan, bir filozofun son tesellisi (*consolatio*), yine felsefenin kendisidir.

Boethius'un Klasik felsefeyi Hıristiyan teolojisiyle vaftiz çabası, geleneksel Yunan düşünüşünü farklılaştırır farklılaştırmasına, ama tam anlamıyla bir dönüşüm yaşatmaz. Filozofun zihni pagan inancıyla Hıristiyan inancı arasında gidip gelir, eseri de Henry Chadwick'in tanımladığı gibi, "Hıristiyanlığı benimsemiş Platoncu bir düşünürün kaleme aldığı, ama Hıristiyan olmayan bir eser,"¹⁸¹ olarak kalır.

179 Homeros, *Ilias*, 22.176.

180 Boethius, *Philosophiae Consolatio*, 3.9.

181 H. Chadwick (1990). *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.



Augustinus ve Kutsal Üçlü Üzerine Tartışma
Andrea del Sarto, *Disputation over the Trinity*, 1517,
Galleria Palatina / Palazzo Pitti, Florence.

9. Augustinus ve Hafızasının İtirafı¹⁸²

Hristiyanlığın ve Batı felsefesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Augustinus ise (35-430) kendi hayat hikâyesinin bir analizi o-

¹⁸² Alıntılar için bkz. J. P. Migne (ed.) (1841). *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessionum Libri Tredecim*, Patrologia Latina, Vol. 32, Parisiis; Ç. Dürüşken (çev.) (2010). *Augustinus. Confessiones: İtirafı*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

lan *İtiraflar*'ında bu dönüşümü çoktan gerçekleştirir, hem de etiyle, sütüyle beslendiği Yunan-Roma felsefesiyle, edebiyatıyla, kültürüyle iyiden iyiye zihinsel bir hesaplaşmaya girişerek. Pagan bir babanın ve koyu Katolik bir ananın ocağında yetişmiştir Augustinus ve kendini bildi bileli adeta Sokratesçi bir *daimōn*un teşvikiyle sürekli Tanrı'yı, Hakikati aramıştır. Ne var ki Milano'daki bahçesinde duyduğu bir sesle irkilip O'nu kendinde keşfedene kadar da hep dışarıya bakmıştır, kimi zaman Manicilerin, kimi zaman Cicero'nun, kimi zaman Platon'un, kimi zaman Platoncuların, kimi zaman Şüphecilerin öğretilerine dalmış, ama hiçbirinde kaygılarına tam anlamıyla şifa bulamamış, kıpır kıpır ruhunun sessiz çılgınlığını bir türlü susturamamıştır. Edebiyat ve hitabet aşkı, mevki hırsları, dünyevi başarılar kazanma kaygısı, kadına duyduğu ve tedavisi mümkün olmayan müthiş tutku onu Ezeli ve Ebedi Olan'dan olabildiğince uzaklara savurmuş; rüzgârın önünde çaresizce oradan oraya sürüklenen yaprak misali şu koskoca dünyada yana yakıla Tanrı'sını arayan bir mecnun kılmıştır; Plotinos'un korktuğu olmuştur, Augustinus maddeye batmıştır. Birliği ararken çokluğun içinde kaybolmuş, derin uçurumlara sürüklenerek varlığı yarılmış, günahın girdabında dönüp dönüp durmuştur.

Ama gönlü o kadar zayıf, o kadar çelimsiz ve o kadar acizdir ki Augustinus'un; o insan haliyle aradığı huzurdan o kadar uzaktadır ki! Önce dostlarında arar bu huzuru, ama gençliğinin baharında o dostlarla bahçelerden sadece armut çalıp bir günah budalası olur. Kibir, hırs, onur, şöhret bir türlü yakasını bırakmaz; nereye baksa, nereye gitse bu zayıflıklar onu adım adım takip eder. "İçimdeki adam" dediği iç benliği ile "dışındaki adam" dediği dış benliği sürekli savaş halindedir; iç benliği doyumsuz hazzı ararken dış benliği bu hazzı bolluk ve taşkınlıkta, şehvette bulmaya çalışır; yasak olanı sırf yasak olduğu için yapmış olmayı haz sanır. Bu yarım haliyle Kartaca'ya geldiğinde kendi deyimiyle tam anlamıyla yasak aşklerle kaynayan kazanın içinde bulur kendisini.¹⁸³ Etrafına bakınıp âşık olacağı bir nesne arar adeta ve batağa saplanır. Aşka âşık olacağına bir kadına âşık olur. Trajediye dadanır sonra, bu tür oyunları sey-

183 Augustinus, *Confessiones*, 3. 1. 1.

retmekten doyumsuz bir haz alır. Bu sahneleri seyrederken içinde hissettiği o tuhaf acı ruhunu eritirken, bir yandan da müthiş bir sevinç verir ona. Ama istediği sevinç, asla böyle hemen başlayan, hemen biten bir sevinç değildir, çünkü Augustinus hiç bitmeyecek bir sevinçin peşindedir. Kartaca'da hitabet eğitimine devam ettiği yıllarda Cicero'nun *Hortensius* adlı eseriyle tanışır. Bir solukta okur ve bu kitabın hitabet diline hayran olur. Bakış açısı değişir birden, bilgelik aşkıyla dolar. "Cicero'nun kitabında beni asıl cezbeden, şu ya da bu felsefe okuluna bağlanmamamızı, ne olursa olsun sadece bilgeliği sevmemizi, onu aramamızı, onun peşine düşmemizi, onu yakalamamızı ve ona sıkı sıkı sarılmamızı öğütleyen ifadelerdi. İşte beni heyecanlandıran, alev alev yakan bu ifadelerdi," der.¹⁸⁴ Sonra Kutsal Kitap'ı okumaya başlar, ama bu kitabın üslubunu Cicero'nun üslubuyla karşılaştırınca çok yavan bulur, üstelik sırlarla örülü, mecaz dilini hiç anlamaz. Çünkü o sırlara erişebilecek bir ruhu yoktur henüz. İşte tam o dönemde Manicilerin tuzağına düşer ve onların derslerinin en sadık dinleyicisi olur. Ama somut görüntüler, sahte cisimler, yani bir dolu zırvallığı "hakikat" diye yutturmaya çalışan Manicilerin hiçbir öğretisinde hakikati bulamaz.¹⁸⁵

Augustinus dünya haliyle böyle hemhal olurken Tanrı'ya bütün gönlüyle inanan ve Tanrı Yasası'ndan hiç sapmadan yaşamını sürdüren annesi Monica, gece gündüz oğlu için gözyaşı dökerek yakarmakta ve Tanrı'dan kendisine o mutlu günü, yani oğlunun doğru yola girdiği günü göstermesini dilemektedir. Bir gece rüyasında İsa'yı görür ve O'ndan oğlunun hak yoluna gireceğine dair muştulu bir haber alır. Hatta daha sonraları bir rahip kendisine cennetten çıkma bir laf eder ve "Huzurla git, sen sağ oldukça bu döktüğün gözyaşların yüzü suyu hürmetine oğlun asla mahvolmayacaktır," der. Augustinus'a göre rahibin bu sözü annesinin ruhuna su serper.¹⁸⁶

Ne yazık ki o beklenen gün çok çok uzaklardadır. Çünkü Augustinus, on dokuz yaşından yirmi sekiz yaşına kadar tam anlamıyla yoldan çıkar, türlü türlü hayaller peşinden koşturmaya başlar, alda-

¹⁸⁴ Augustinus, *Confessiones*, 3.4.8.

¹⁸⁵ Augustinus, *Confessiones*, 3.6.

¹⁸⁶ Augustinus, *Confessiones*, 3.12.



Augustinus ve Annesi

Monica Ary Scheffer, *St. Augustine and His Mother Monica*, Louvre Müzesi, 1855, Paris.

nır ve aldatır; para kazanma hırsının kölesi olur, yetmiyormuş gibi kendisini astrolojiye, yani astrologların düzenbazlıklarına kaptırır. Bunların telkinleri sonucunda günahlarının sebebini göklerde aramaya başlar, Venus yıldızında ya da Saturnus'ta veya Mars'ta.

Thagaste’de hitabet öğretmenliğine başlar sonraki yıllarda. Orada kendisine çok yakın bir dost edinir; aynı yaşlarda, aynı ilgileri paylaştığı bir dost. Ama onu da yoldan çıkarır ve kendi uçurumuna sürükler. Sonra hastalanır bu dost, ateşler içinde yanar ve öleceği anlaşıldığından vaftiz edilir. Augustinus dostunun vaftiz edilmesine hiç önem vermez, onun ruhuna ektiği zırva hayalleri koruyacağını sanır. Dostu iyileşir, Augustinus da vaftiziyle ilgili şakalar yapmaya kalkışır hemen, ama hiç de umduğu manzarayla karşılaşmaz. Çünkü dostunun gözünde düşmanca bakışlar görür ve “Benimle dost olmaya devam etmek istiyorsan, sakın bir daha benim vaftizimle ilgili şaka yapma!” diye azarlanır bir de. Donakalır Augustinus, ne diyeceğini bilemez. Eski sorular yeniden üşüşür zihnine. Ne olmuştur vaftizle? Ne yazık ki sorularına yanıt bulamadan canından çok sevdiği dostunu kaybeder.¹⁸⁷ Bu olay onda büyük bir üzüntü yaratır, gözyaşları sel olur akar, hiçbir şeyle teselli olamaz, doğduğu şehir onun için işkence odasından farksız bir görünüm alır. İnsanların ölümlü olduğunu unutup onları insandan başka bir şeymiş gibi sevmek ne delilik! Ama Augustinus bunun bir delilik olduğunun çok sonradan farkına varacaktır. Kalkar gider hemen o kentten, Kartaca’ya döner. Zaman acısına merhem olur, yeni edindiği dostlar sayesinde yarasını yavaş yavaş iyileştirir. Bu yeni dostlar, daha önce tatmadığı bir takım duyguları tattırır ona. “Oturup sohbet etmek mesela, birlikte gülmek, karşılıklı yardımlaşmak, birlikte kitap okumaktan zevk almak, birlikte gülüp eğlenmek, birlikte ciddileşmek, nefret uyandırmamaya dikkat ederek sanki kendi kendinizle konuşuyormuşçasına ara sıra tartışmak, nadir de olsa yaşanan fikir ayrılıklarında orta yolu bulabilmek, birbirimize yeni bir şeyler öğretmek, birbirimizden yeni bir şeyler öğrenmek, birisi bir yere gitti mi sabırsızlıkla yolunu gözlemek, geldiğinde de onu sevinçle karşılamak”¹⁸⁸ diye tanımlar içten hissettiği bu duyguları. Ama o daha derin duyguları yaşamak ve dostlarıyla paylaşmak peşindedir. “Güzel nedir?” diye sorar dostlarına bir ara. Sevdiği nesnelerde onu cezbeden, büyüleyen nedir? Nesnelerin biçimlerindeki bütünlüğü keşfeder o anda, bir nesnenin

187 Augustinus, *Confessiones*, 4.4.

188 Augustinus, *Confessiones*, 4.8.13.

başka bir şeye gayet güzel uyduğunu keşfeder, yani güzelliği ve oranı; bedeninin bir parçasının bütünüyle uyumuna hayran olur. Bu duygu yoğunluğuyla *Güzellik ve Oran* adında, sonradan kaybolacak ve elimize ulaşamayacak olan bir kitap kaleme alır. Güzellik ve oranı keşfetmiştir, ama maddi şekillerin güzelliğini ve oranını. Tanrı'nın yarattığı o muhteşem eserin güzelliğini ve oranını idrak edecek zihnin aşamasına ermesi için daha çok yol katetmesi gerekmektedir; o sıralarda yirmi dokuz yaşındadır ve hâlâ Tanrı'yı aramaktadır.

Manici piskopos Faustus'un Kartaca'ya geleceği duyurulur; Manicilerin dediklerine göre Faustus bilgisine, belagatine hayran olunası bir adamdır. Augustinus o andan itibaren yolunu bekler Faustus'un; bir an önce onunla konuşmak, sorulardan yumak olan zihnini onun ışığıyla ilmek ilmek açmak ister. Üstelik yaşamının o döneminde iyiden iyiye varlık problemine dalıp gitmiştir. İşte nihayet Faustus gelir; ilk bakışta samimi bir insan izlenimi bırakır Augustinus'ta, konuşma tarzı da sahiden çok hoştur. Ama ya konuşmasının içeriği! Dikkat edildiğinde Manicilerin her günkü masallarından pek farkı yoktur anlattıklarının, tek fark bu masalları incelikli bir üsluba sararak anlatmasıdır. "Bilgelik ve budalalık besin değeri yüksek ya da besin değeri hiç olmayan yiyecekler gibidir; parlak ifadelerle de dile gelebilirler, parlak olmayan ifadelerle de, yani bunları işlemeli tabaklarla da sunarsınız, basit çanak çömleklerle de; kısacası her iki yiyeceği her iki tabakta da sunabilirsiniz," der Augustinus.¹⁸⁹ Sahiden de Faustus'un yaptığı tam da budur, yani o budalılığı işlemeli bir tabakta sunmaktadır.

Faustus da yanıt veremez Augustinus'un içinden yükselip zihnini bulutlara saran inanç arayışına. Annesinin rızası olmadığı halde kalkar gider Roma'ya. Amacı, orada hitabet dersleri vermektir. Etraftan duyduklarına bakılırsa, Kartaca'daki gibi öyle başına buyruk öğrenciler yoktur orada, hiçbiri öyle kafasına estiği an paldır küldür sınıflara dalmamaktadır. Bu huzursuzlukları yaşamayacak olması Augustinus'un Roma'da öğretmenlik yapma fikrini benimsemesinde büyük rol oynar. Ama düşündüğü gibi olmaz, çünkü Roma'daki öğrenciler öğretmenlerinin parasını ödememek için anında

189 Augustinus, *Confessiones*, 5.6.10.

işbirliği yapıp başka bir öğretmene geçiveren, verdikleri sözlerden kolayca cayabilen, para aşkı için adaleti bile hiçe sayabilen kişilerdir.¹⁹⁰ Roma'da neredeyse ölümle burun buruna geldiği şiddetli bir hastalığa yakalanır Augustinus, ama sonunda, olasılıkla annesinin duaları sonucunda kurtulur. Hastalıktan kurtulur, ama Roma'da da Manicilerin tuzağına yakalanır, üstelik o sahte öğretiyle bir adım daha öteye gidemeyeceğini bile bile; her şeyden kuşkulananmak gerektiğini, bir insanın hiçbir şey hakkında kesin bir bilgisinin olamayacağını söyleyen Akademeiacı filozofların bile daha iyi olduğunu düşünecek kadar onlardan nefret ettiği halde.

O dönemde Roma valiliğine, Milano'da hitabet öğretmeni açığı olduğu ve acilen bu konuda yetkin birinin arandığı haberi ulaşır. Romalı vefasız öğrencilerden ve Manici budalalıklardan bıkan Augustinus hiç düşünmeden göreve talip olur ve vali tarafından Milano'ya gönderilir. Dünyalar iyisi bir insanla karşılaşır orada, Tanrı'nın aziz kullarından piskopos Ambrosius'la. Kilise'den tam anlamıyla umut kestiği bir anda Ambrosius'la karşılaşması ve ondan ruhun kurtuluşuyla ilgili dinlediği vaazlar onun için yaşamının en büyük sürprizlerinden biri olur. Ah, bir de zihnini bu vaazların belagatinden öte içeriklerine daha çok vermeyi denese; nasıl söylendiğinden öte neler söylendiğine daha dikkat etse! Yine de hiç farkında olmadan Ambrosius sayesinde adım adım kurtuluşa yaklaşmaktadır. Annesi o dönemde yanına, Milano'ya gelir. Augustinus dertlidir, onca yıldır Manicilere bağlanmış olmanın hayal kırıklığı içindedir, ama ruhunun Katolik inancına hâlâ direnç göstermesini de anlayamamaktadır; zihni bütün bu huzursuzluklarla perperişandır. Annesi yanına geldiğinde tam anlamıyla dinsel bir bunalım yaşamaktadır. Annesine ilk defa artık bir Manici olmadığını, ama henüz bir Hıristiyan Katolik de olmadığını söyler. Ambrosius'un Kutsal Kitap'a getirdiği yorumları dinlemekten de bir an olsun geri durmaz. Kutsal Kitap'ta yazılanları kelimesi kelimesine alıp değerlendirmemek, tersine her bir kelimenin arkasındaki derin anlamı yakalamak gerektiğini öğrenmiştir artık, bu yüzden onu artık başka bir gözle yeniden ve hak ettiği şekilde okumaya başlamıştır. Katolik

190 Augustinus, *Confessiones*, 5. 12. 22.

öğretinin insanlardan kanıtlanmayacak şeylere bile inanmalarını öğütlemesi ve belki de bazı şeylerin asla kanıtlanamadan kalacağını açık ve seçik olarak dile getirmesi Augustinus'u çok etkilemiştir; Manicilerin sahtekârlıklarından, yalanlarından eser yoktur bu öğretilerde. Augustinus zihinsel bir devrim yaşar adeta, başlangıçta olduğu gibi insan biçimli bir Tanrı hayal etmiyordur artık, ama ne var ki hâlâ gözlerinin görmediği bir varlığı da hayal etmekten acizdir. "Yüreğim öyle yağlanmıştı ki, kendimden bile öyle bihaberdim ki, belli bir mekânla sınırlı olmayan, yani bir mekâna yayılmamış, toplaşmamış ya da genişlememiş veya bu tür özellikleri olmayan ya da olamayan herhangi bir şey bana göre tam bir hiçlikti. Çünkü gözlerim bu tür şekiller görmeye alışkındı, yüreğim böyle imgeleri secebiliyordu ve ben bütün bu görüntüleri oluşturmamı sağlayan zihinsel gücümün bunlardan çok farklı bir şey olduğunu ve bu gücün çok daha büyük bir şey olmamış olsa bütün bu şekilleri ve imgeleri oluşturamayacağını idrak edemiyordum," diye yakınlıkla bu acizliğini dile getirmeye çalışıyordu.¹⁹¹ Bu arada kötülük problemi de zihnini fazlasıyla meşgul eder olmuştu; çünkü üstün iyi olan bir varlıktan, yani Tanrı'dan kötülüğün nasıl çıktığını, kötülüğe neyin neden olduğunu bir türlü çözemiyordu. "İşte Tanrı, işte Tanrı'nın yarattığı âlem. Tanrı iyidir ve mutlak anlamda tamamıyla yarattıklarından üstündür. Tanrı iyi olduğundan yarattıkları da iyidir. İşte bak, nasıl da yarattıklarını çepeçevre sarıyor ve onları dolduruyor. Öyleyse kötü nerede, nereden kaynaklanıyor, yarattıklarına nereden giriyor?"¹⁹² diye sorup duruyordu. Platon'un kitaplarıyla Kutsal Kitap'ta yazılanları karşılaştırarak okumaya başladı sonra. Tanrı Sözü'nün bedenlenip insanlar arasında insanlar gibi yaşamaya başladığını keşfetti; İsa'yı anladı sonra, onun sıra dışı ahlakını, uysal ve mazlum kalbini. Platon'un öğretilerini içeren kitaplar sayesinde Tanrı'yı ararken kendi benliğinin derinlerine dönmesi gerektiğinin farkına vardı. Döndü de ve orada henüz tam olarak anlamlandıramadığı bir ışık gördü. Gönül gözüyle gördü bu ışığı; bildiği türde büyük bir ışık değildi bu, hani pırıltısı gitgide artan ve her yeri olanca parlaklığı-

191 Augustinus, *Confessiones*, 7.1.2.

192 Augustinus, *Confessiones*, 7.5.7.

la kaplayan türde. Yok, öyle bir ışık değildi bu, onun görüp bildiği bütün ışıklardan çok ama çok farklıydı. Çünkü bu ışık ezeli-ebedi Hakikatin Nuru'ydu. Varlığın en alt kademesine çevirdi sonra gönül gözünü, temaşa etmeye başladı âlemi ve yaratılan hiçbir şeye kusur bulunulamayacağını gördü; sadece İsa'nın yolunun ruhu kurtuluşu erdireceğini de gördü.

Zincirlerinden kurtulma aşamasındayken bir akıl hocasına ihtiyaç duydu. Milano piskoposu Simplicianus derdine çare olabilirdi, bu yüzden hemen onun yanına koştu. Ambrosius'un vaftiz babasıydı Simplicianus. Romalı ünlü hatip Victorinus'un laf cambazlarının işi olan hitabeti nasıl terk edip bebeklerin diline bile belagat katan Tanrı Sözü'ne girdiğini anlattı Simplicianus ona. Sonra bir hikâye daha anlattı böyle ve Augustinus bu hikâyede bir anda gönlün derinlerine dolan bir hisle bütün malı mülkü dünyevi yaşamda bırakıp çıtırılçılak Tanrı'nın huzuruna çıkan insanlar olduğunu öğrendi. Onlar gibi olmak için yanıp tutuşmaya başladı, çünkü ancak öyle bir ruh haline kavuşursa dünyanın sıradanlıklarından, avareliklerinden ve zihnini kaygılara sevk eden ayrıntılı sorulardan kurtulacağını, ezeli-ebedi Hakikati açık ve seçik olarak görebileceğini anladı. Ama ah o alışkanlıkları! Kamçı gibi vuruyorlardı ruhuna, bizi bırakma diye veryansın ediyorlardı. Karar verdi, tek başına çekildi kaldığı evin bahçesine. "Deliriyordum, ama aklımı başıma getirecek şekilde; ölüyordum, ama yeniden doğacak şekilde," dedi o bahçede yaşadığı ruhsal bunalımı tanımlamak için.¹⁹³ Derin bir tefekküre daldı sonra, daldığı anda da ruhundaki bütün bedbahtlığı söküp attı. Bir incir ağacının altına çekildi sonra, imanın doğum sancısı hıçkırıklara boğdu gönlünü, gözyaşları sel gibi boşandı yanaklarından. Ardından bir sesle irkildi aniden, yandaki evden gelen, bir çocuğun şarkı söylemesini andıran bir sesle. "Al oku, al oku!" diyen bir sestir bu ve sürekli aynı şeyi tekrarlamaktaydı.¹⁹⁴ Hıçkırıklarını susturdu, ayağa kalktı ve sesi dinleyip Kutsal Kitap'ı açtı ve tesadüfen gördüğü bir satırı okumaya başladı. "Git, varını yoğunu sat, yoksullara ver, göklerdeki hazine senin olacaktır; haydi gel, beni izle!" yazılıydı

193 Augustinus, *Confessiones*, 8.8.19.

194 Augustinus, *Confessiones*, 8.12.29.

o satırda.¹⁹⁵ Evet, tanrısal bir seslenişti bu, bir uyarıydı, bir vahiydi ve o an Augustinus hiç tereddütsüz hak yoluna girdi. Annesine de bu müjdeyi vermekte gecikmedi.

Eski Ahit'teki *Mezmurlar*, Yeni Ahit'teki *Paulus'un Mektupları* onun adeta başucu kitapları oldu. Bu kitaplarla Tanrı'nın iyiliğine, iyi olarak yarattığı âleme şükretti, bu kitaplarla ruhani dünyasını zenginleştirdi ve ebedi istirahatete çekileceği ana kadar olan yaşam yolculuğunu bu kitapların kılavuzluğunda sürdürdü. Hitabet öğretmenliğinden ayrıldı, hemen ardından annesini, oğlunu ve yakın arkadaşlarını da yanına alarak Verecundus adlı bir dostunun Cassiacum'daki çiftlik evinde inzivaya çekildi. Tanrı'nın hasretinden iç çekerek, Kutsal Kitap'ı okuyarak geçirdiği bu evre, ruhunun olgunlaşmasına yardımcı oldu. Ardından yine dostlarıyla birlikte Afrika'ya dönüp aynı evi paylaşma kararı aldı ve yola çıktı. Ostia'ya geldiklerinde annesi hastalandı ve öldü. Tarifsiz bir acı sardı dalga dalga Augustinus'u; teselliye annesinin "Hiçbir yer Tanrı'dan uzak değildir, korkmama hiç gerek yok; dünyanın bir ucunda da olsam O beni bulacak ve diriltecektir," şeklindeki son sözlerinde aradı.¹⁹⁶ Zamanla iyileşti yarası, en büyük dayanağı artık sadece imanıydı. Çünkü gönlündeki bütün niyetleri bildiğine inandığı Tanrı'sına duyduğu aşkla yaşam yoluna devam etmek, sonsuz mutluluğu kendisine bahşedene yükselinceye ve O'nda dinleninceye kadar insanın ölümlü doğasını ve bu doğanın vereceği acıları sineye çekmek zorundaydı.

Ama Tanrı'sına duyduğu aşk nasıl bir şeydir böyle? Gökyüzü, yeryüzü, her yer, her şey ona Tanrı'ya âşık olmasını söylemektedir. Ama bu aşk nasıl bir şeydir? Bu aşk, tensel bir cazibeye, geçici bir güzelliğe, göz kamaştıran parlak bir ışığa, çiçeklere, esansların ve baharatların baygın kokusuna ya da bunlara benzer hiçbir şeye benzememektedir. Tanrı'ya aşk, ruhun mekânla sınırlı olmayan iç benliğindeki hiç sönmeyen ışığa, zamanın dağıtamadığı sese, rüzgârın dağıtamadığı rayihaya, yendikçe tükenmeyen ekmeğe, doydukça ke-

195 Augustinus, *Confessiones*, 8.12.29.

196 Augustinus, *Confessiones*, 8.11.28.

netlenen kucaklaşmaya âşık olmalıdır.¹⁹⁷ Âşık olduğu Tanrı'nın diğer canlılarda olmayan bir yetiye sahip olması gerektiğini düşünür sonra ve hafızasının geniş ovalarına dalar. Evet, her şey oradadır işte; düşünceye konu olan ne varsa orada saklıdır. Her biri sanki gizli odalarına saklanmış, çağrılmayı beklemektedir, çağrıldıkları anda da hemen kapıya üşüşüvermektedir.

Augustinus'un kendisine hakikatin tüm giriş kapılarını açacak olan hafızanın rolünü keşfettiği an, geçmiş zamandan şimdiki zamana bir atom sıçraması yaptığı andır ve bu sıçramayla birlikte beliren ışık onun tüm dikkatini hafızasının doğasına ve işlevine yöneltmesine neden olur.¹⁹⁸ Hafızanın öneminin bilincine varmadan önce, hakikate adım adım ulaşmaya çabalarken ilkin ruhun gücünü keşfetmiştir, sonra da duyu organlarının gücünü. Ama hakikati idrak edebilmek için her iki güçten de öte bir güç olduğunu hissettiğinden bunlarla yetinmemiş ve yoluna devam ederek sonunda "hafızanın o geniş ovalarına, saraylarına" ulaşmış ve hafızanın insan zihniyle Tanrı arasında bir köprü vazifesi gördüğünü keşfetmiştir.¹⁹⁹

Augustinus'un hafızanın özellikleriyle ilgili ilk bilgileri, "hafızanın duyularla çekip getirilen türlü türlü nesnenin sayısız imgesiyle dolu bir hazine" olduğudur. Düşünceye konu olan ve duyularla değişik şekillerde algılanan ne varsa bu hazinede saklıdır. Hatta unutmaya yetisinin henüz yutup da gömmediği farklı farklı anılar da oraya teslim edilmiştir. Başka deyişle Augustinus'un "geçmişi şimdide bulduğu bir yer"dir bu hazine. Çünkü Augustinus hafızasında, yani şimdide olduğu anda, geçmişle ilgili ne istese talebinin karşılandığını görür. Hele bu isteklerden bazıları çağrıldığı anda hemen saklandıkları yerden ortaya çıkıverir; bazıları ise hazinenin en altlarına depolandıklarından ortaya çıkmaları biraz vakit alır.²⁰⁰ Buna karşın hepsi kendi türüne ve özelliklerine göre hafızada korunur ve hepsi kendine özgü yoldan buraya akar. Gözlerden ışıklar, renkler ve

197 Augustinus, *Confessiones*, 10.6.8.

198 Vaght 2005: 27. Augustinus'ta hafıza konusuyla ilgili bkz. Ç. Dürüşken (2012). "Hatırlananı Hatırlamak ya da Augustinus ve Hafıza," *Prof. Dr. Şafak Ural'a Armağan*, Yücel Yüksel (ed.), İstanbul: Alfa Yayınları.

199 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.12.

200 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.12.

cisimler girer mesela, kulaklardan sesler, burundan kokular, ağızdan da tatlar; neyin sert, neyin yumuşak, neyin sıcak, neyin soğuk, neyin düz, neyin pürüzlü, neyin ağır, neyin hafif olduğunu ya da bir şeyin bedeninin içinde mi yoksa dışında mı bulunduğunu bize hatırlatacak algıların tüm bedene yaygın olan dokunma duyusundan. Bu duyuların hepsi bedeninin birer kapısıdır ve bu kapılar sadece kendi algısını içeri alıp depolar. Ama sadece algıları depolar, algının konusu olan nesneleri değil. Yine de bu nesnelerin imgeleri kullanıma hazır olarak tutulur ki, onları hatırladığımız anda kendilerini düşüncemizin hizmetine sunsunlar. Üstelik bu imgelerin hepsi aynı anda hafızada mevcuttur, ama hiçbirini birbirinin işine karışıp ortalığı velveleye vermez; sesler renklere, renkler kokulara karışmaz. Hepsi çağrılmaya hazır halde kendi odasında sessizce sırasını bekler. Bizler bu imgeleri hangi duyumuzla algıladığımızı ve onların hafızanın kelimelerle tarifi mümkün olmayacak kadar büyük ve gizemli koyaklarına nasıl yerleştiğini bir şekilde anlarız belki, ama bu imgelerin nasıl oluştuğunu anlamamız mümkün değildir. Çünkü tamamen karanlıkta ve sessizlik içinde otururken, isteğimize bağlı olarak hafızamızda bin bir çeşit rengi aynı anda nasıl canlandırabildiğimizi, hatta canlandırmakla da kalmayıp bütün bu renklerin arasındaki farkı nasıl ayırt edebildiğimizi bilemeyiz; aynı şekilde dilimiz sussa da istediğimiz anda nasıl şarkı söyleyebildiğimizi, o an koklamadığımız halde leylakların, menekşelerin kokusunu nasıl hissedebildiğimizi, yine o an dokunmadığımız ya da tatmadığımız halde balın o yumuşak, şarabınsa o buruk tadını nasıl hatırlatabildiğimizi bilemeyiz.²⁰¹ Augustinus bu durumun hafızanın şimdide olan ile geçmişte olmuş, ama şimdi yok olan arasındaki karşılıklı etkileşiminden kaynaklandığını anlar, ama bu etkileşimin nasıl oluştuğunu henüz açıklayamaz.

Ama hafızasının derinlerine indikçe bilgilerini de derinleştirir ve hafızanın kendisini hayretten hayrete düşüren daha nice özelliğini görür. Artık sadece duyuları aracılığıyla edindiği imgelerin sahibi dış nesneleri hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda hafızasında kendisiyle de karşılaşır. Henüz tam olarak bilincinde olmasa da ken-

201 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.13.

disinin kim olduğunu görür, sonra ne yaptığını, bunları ne zaman, nerede ve nasıl yaptığını da görür, hatta bunları yaparken nasıl bir ruh halinde olduğunu da. Gerek kendi deneyimlerinden, gerekse duyup inandıklarından ne varsa hepsi işte orada, karşısındadır. Daha da önemlisi hafıza sayesinde bütün bunların izlenimlerinden, yani geçmişin izlenimlerinden hareketle gelecekteki eylemlerini, yaşayabileceği olayları ve beklentilerini de tahmin edebilir. Hatta "Ah keşke bu ya da şu olsa!" veya "Tanrı vere de bu ya da şu olmasa!" diyebilir, sanki gelecekte yaşayacakları o anda gerçekleşiyormuşçasına. Oysa gelecekte yaşayabileceklerinin henüz içerikleri yoktur. Yine de geçmişteki yaşantısından edindiği deneyimlerle geleceğe dair, yani henüz olmamış, ama olma olasılığı olan olaylara dair fikir yürütebilir. Çünkü söz konusu olan her şeyin imgesi hafızasında hazır tutulmaktadır, zaten hazırda tutulmasalar kendisinin bu tür dileklerde bulunması da mümkün değildir.²⁰² Bu durum ona bu kez hafızada şimdide olan ile gelecekte olma olasılığı olan, ama henüz olmamış olan arasındaki karşılıklı etkileşimi gösterir.

Augustinus böylece geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın hafızada eşitlendiğinin farkına vararak geçmiş tecrübelerinin ve gelecek beklentilerinin şimdiyle bağlantısını yakalamaya çalışır. Ama hafıza o kadar uçsuz bucaksız, o kadar derin bir uçurumdur ki, onun diplerine nüfuz edebilmek imkânsızdır.²⁰³ Hafızanın sonsuz boyutu, Tanrı'ya ulaşmak için çıktığı yolun da sonsuzluğunu bir kez daha hatırlatır kendisine.²⁰⁴ Böylece hafızanın gücünün ve doğasının aslında ruhunun gücü ve doğası olduğunu anlar. Bu doğanın tam dibine dalamıyorsa, bunun nedeni kendisini tam olarak idrak edememesi ve ruhunun kendisini içine sığdıramayacak kadar dar olmasıdır.²⁰⁵ Çünkü ruhunun sonsuz gücü Augustinus'un kendi içinde olmuş olsaydı, ona tam anlamıyla vakıf olabilirdi. Buna rağmen hafızasını yokladığında şimdiyi hem geçmişle hem de bir şekilde gelecekle, yani artık varolmayan ya da henüz varolmayanla bağlantıya geçirebilmektedir. Bu durumda anlaşılan o ki, Augustinus'un ruhu

202 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.14.

203 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.15.

204 Vaught 2005: 48.

205 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.15.

aynı zamanda hem sonlu hem sonsuzdur, ayrıca aynı zamanda hem vardır hem de yoktur.²⁰⁶

Augustinus yüreğinde fırtınalara neden olan bu sorunu ancak kendi sonluluğunun dışına çıkıp ruhunun sonsuz yanını keşfetmekle aşacağını fark edince, bir kez daha hayret içinde kalır ve şöyle der: ²⁰⁷

İnsanlar yüksek dağlara hayret ediyorlar, denizin devasa dalgalarına, nehirleri bir baştan bir başa kaplayan şelalelere, dünyamızı çevreleyen okyanusa ve gök cisimlerinin devinimlerine. Oysa onlarda hayret edilecek bir yan yok. Benim bu söylediklerim, bu gözlerimle görmediğim şeyler ise kimseyi şaşkına çevirmiyor. Zaten dağları, dalgaları, nehirleri, şu gördüğüm yıldızları, başkalarından öğrenip inandığım okyanusu sanki dışarıdan seyre diyormuşum gibi bütün boyutlarıyla hafızamda içsel olarak canlandırmamış olsaydım, hiçbir hakkında hiçbir şey söyleyemezdim. Gerçi onları gözlerimle gördüğüm gibi içime alıp aynı şekilde görmem de mümkün değil. Nesnelerin kendisi yok bende, onların imgeleri mevcut. Tek bildiğim, zihnimde izlenimi olan bir nesnenin hangi tinsel duyu aracılığıyla bana geldiği.

Demek artık ruhunun sonsuz yanını keşfetmek için yola çıkan Augustinus'a tinsel duyularıyla edindiği bu bilgiler yeterli gelmemektedir. Kendinin bilincinde olmanın kendi dışında daha yüksek bir bilince işaret ettiğini fark ettiğinden, daha alt bilgi seviyesinden daha üst bilgi seviyesine geçmek zorunda olduğunu anlar ve çareyi yeniden hafızasına yönelmekte bulur. Bu kez kendisine daha da ilginç gelen bir şey keşfeder: O güne değin bilim dallarından ne öğrendiyse hepsi hafızasında durmaktadır, üstelik imgeleri de değil, bizzat kendileri. Çünkü hiçbir duyu aracılığıyla elde edilen nesnelerin imgelerine benzememektedir. Bunlar ücra bir köşeye itilmiş gibi öyle beklemektedir. Çünkü hafızasına kaydedildiği şekilde edebiyat ne, diyalektik tartışma yeteneği ne, kaç tür soru sorma yöntemi var, hepsini bilmektedir. İmgeleri tutup nesneleri dışında bırakması gibi bir şey değildir bu ya da ses verip sonra kaybolan bir şey de değil; hani kulağınızda bir ses çınlar, sonra geçip gider, ama bu arada hatırlanmak üzere arkasında bir iz bırakır, hatta ar-

206 Vaught 2005: 48.

207 Augustinus, *Confessiones*, 10.8.15.

tık çınlamadığı halde siz hâlâ çınlıyormuş zannedersiniz ya, işte öyle bir şey de değil. Bir kokuya da benzemiyordur bu, hani şöyle bir geçerken ve havaya karışırken koku alma duyurunuzu harekete geçiren ve hafızanızda bir izlenim bırakıp hatırladığınız anda yeniden canlanan bir koku da değil. Bedenin dokunup hissettiği bir şeye de benzemiyordur, hani bizimle temas kurduktan sonra hemen yok olan ve hatırladığımızda yeniden resimlenen bir şeye.²⁰⁸ Çünkü bilim dallarından edindiği bilgilerin hiçbirisi hafızaya duyular aracılığıyla girmemiştir: “Öyleyse bu bilgiler nereden geldi benim hafızama?”²⁰⁹ diye sorar Augustinus ve kendi kendine yanıt verir: “Nasıl geldiklerini bilmiyorum. Çünkü bu bilgileri öğrendiğim sırada bu bilgileri bana aktarana inanmamıştım; bunları ben kendimde tanıdım ve doğru olduklarını kabul ettim. Saklaması için de zihnime teslim ettim ki, gerek duyduğumda oradan getirtebileyim. Demek ki ben daha onları öğrenmeden önce zihnimdeydiler, ama hafızamda değillerdi. Peki hafızamda değillerse, bu bilgiler dile getirildiklerinde ben onları nereden ve nasıl tanıdım ve ‘Evet, doğru!’ diyebilirdim? Demek ki hafızamdaydılar, ama mağaraların en karanlık köşesine itilmiş gibi ücralara, arkalara itilmiş olmalılar, çünkü başka birinin dikkatini çekip de ortaya çıkarılmamış olsalardı, belki de ben onları hiç düşünmeyecektim.” Augustinus’un son cümlesindeki bu “başka biri,” Platon’un ta kendisidir ve Platon’un “Öğrenmek hatırlamaktır,” görüşü, Augustinus için öğrenmenin en güzel tarifidir.²¹⁰ Dolayısıyla Augustinus felsefesinin bu en hassas konusunu Platon’la beslemeye başlar ki, bu durum bize Yunan felsefe geleneğinin hangi dönemde, hangi şartlarda ya da hangi inançta olursa olsun bir filozofa söyletebileceği çok şeyi olduğunu bir kez daha gösterir.²¹¹ Augustinus’a göre zihnimizde hazır halde bulunan bilgileri öğrenmek, daha önceden dağınık ve düzensiz bir şekilde bulunan fikirleri bir araya toplarcasına hatırlamaktan başka bir şey değildir. Çünkü

208 Augustinus, *Confessiones*, 10.9.16, 10.12.19.

209 Augustinus, *Confessiones*, 10.10.17.

210 Chadwick (trans.) 1991: 189, n. 15.

211 Augustinus, *Confessiones*, 10.11.18. Latince *cogere* fiili, “bir araya getirmek, toplamak, bir araya getirmek için uğraşmak,” *colligere* fiili ise “toplamak, bir bütün haline getirmek, bütünleştirmek, bir araya getirmek” anlamlarına gelir. Bu fiillerin mecaz anlamlarından birisiyse “zihinsel olarak toplamak, bir araya getirmek”tir.

onlar hafızada öyle dağınık ve ihmal edilmiş halde bizi beklemekte; biz hatırladığımız anda da hemen ortaya çıkmakta ve bize “bunu öğrendim” ya da “biliyordum” dedirtmektedir. Öyleyse kim bilir hafızada keşfedilmeyi bekleyen bu türden ne çok bilgi var!

Görülüyor ki Augustinus için öğrenme (*discere*), hafızasının en ücra köşelerine çekilmiş bilgilerin yeri geldikçe hatırlanmasından (*recognescere*) başka bir şey değildir; başka deyişle öğrenme bir uyarıcı ya da bir hatırlatıcı vasıtasıyla insanın kendisinde olan bilgiyi keşfetmesinden başka bir şey değildir. Biz düşünmeye başladığımızda hafızanın orasına burasına dağılmış bilgileri doğal olarak bir araya getirmeye, toparlamaya başlıyoruz ve zihin aşına olduğu bu bilgileri unutmasın, gerektiğinde bunlara rahatça ulaşsın diye de onları el altında hazır tutmaya çalışıyoruz. Ama bu bilgilerin canlanmaları için sık sık uyarılmaları gerekiyor, yoksa çok kısa sürede yeniden geldikleri o derin dehlizlere dönüveriyorlar.

Augustinus için hafızanın hem bütün bilgileri hem de bu bilgileri nasıl öğrendiğini kendi içinde hazır tutması onun büyük gücünü gösterir, ama hafızanın bir başka özelliği daha vardır ki, bu özellik onun bu büyük gücünün aslında ne kadar sınırsız olduğunu da gösterir. Bu özellik, hafızanın hatırlananın da hatırlanmasını sağlamasıdır. Şöyle der Augustinus: ²¹²

İşte bütün bu bilgileri ben hafızamda tutuyorum ve bu bilgileri nasıl öğrendiğimi de hafızamda tutuyorum. Ayrıca bu bilgilere karşıt olarak ileri sürülen ve baştan sona yanlış olan pek çok düşünce de işittim ve hafızamda tuttum. Bunlar yanlış olabilir, ama benim bunları hatırlamamda bir yanlışlık yok. Doğru düşünceler ile bunlara karşıt olarak ileri sürülen yanlış düşünceler arasındaki farkı ayırt ettim ve ben bunu da hatırlıyorum. Dahası bu farkı ayırt ettiğimi şimdi anlamam başka bir şey, bu konu üzerinde yoğunlaştığımda sürekli bu ayırımı yaptığımı hatırlamam başka bir şey. Demek ki ben hem sürekli bu sorunlar üzerine yoğunlaştığımı hatırlıyorum hem de şimdi farkına vardığım ve anladığım şeyi hafızamda tutuyorum, öyle ki daha sonraları şu an bu sorunları anladığımı hatırlayabileyim. Öyleyse ben aynı zamanda hatırlamış olduğumu da hatırlıyorum, yani daha sonraları bu olguları hatırlayabildiğimi tekrar hatırlarsam, hafızamın gücü sayesinde tekrar hatırlamış olacağım.

212 Augustinus, *Confessiones*, 10.13.20.

Hafızanın birbirinden farklı özelliklerini keşfettikçe kendini aşma deneyimini de daha içten içe yaşamaya başlayan Augustinus, hafızası sayesinde o an yaşamadığı halde geçmişte yaşamış olduğu zihinsel duygu durumlarını da hatırladığını fark eder. Örneğin o an sevinç duymadığı halde geçmişteki sevinçlerini ya da o an keder duymadığı halde geçmişteki kederlerini de hatırlayabilmektedir, ama o sevinci veya kederi bire bir yaşadığı gibi değil de, hatırladığı gibi hatırlamaktadır. Hatta bazen sevinçli olduğunda geçmişteki kederini ya da kederli olduğunda geçmişteki sevincini de aynı anda hatırlamaktadır. Bu son durum hatırladığını hatırlamaktan farklı bir durumdur, çünkü hatırladığı şeyin içeriği o an yaşadığı şeyin içeriğiyle uyuşmamaktadır. Augustinus bu konudaki görüşlerini ifade ederken daha da ileri gider ve zihnin ve bedenın duygu durumlarının birbirinden farklı olduğuna dikkat çektiği gibi, zihin ve hafızanın özdeş olup olmadığını da sorgulamaya başlar, hatta olmalarıyla şeylerin ve unutanın bile hatırladığına dikkat çeker:

Duygu durumlarım da hafızamda tutuluyor, ama bu duyguları yaşadığım sırada zihnime yansıdıkları şekilde değil de, hafızama yansıdıkları şekilde, yani çok daha değişik bir yöntemle. Çünkü ben geçmişte mutlu olduğumu hatırladığımda aynı şekilde mutlu oluyorum, geçmişteki üzüntümü hatırlarken aynı şekilde üzüntülü olmuyorum ya da bir zamanlar çok korktuğım anları şimdi hiç korkmadan hatırlıyorum, çok önceleri duyduğum arzuları şimdi hiç arzu duymadan hatırlıyorum. Hatta bazen tam tersine geçmişteki üzüntümü şimdi sevinçle hatırlıyorum ya da kaybettiğim bir sevinci üzüntüyle hatırlıyorum. Tensel duygulanımlarımız söz konusu olduğunda, bunları hatırlayışımıza şaşırmamamız gerekir, çünkü ruh başka bir şey, beden başka bir şey. Geçip gitmiş bir acıyı şimdi mutlu mesut hatırlıyorsam bunda şaşılacak bir şey yok. Ama zihin ve hafıza bir ve aynı şeydir, bu yüzden biz birine bir şeyi hatırlaması gerektiğini söylediğimizde 'Bak, bunu zihninden hiç çıkarma!' deriz. Bir şeyi unuttuğumuzda da 'Zihninden silinmiş!' veya 'Zihninden kayıp gitmiş!' deriz. Burada zihin derken aslında hafızayı kast ediyoruz. Peki o zaman geçmişteki üzüntümü hatırladığımda mutlu olmama ne diyeceğiz; yani zihnim mutlu, hafızam üzüntülü olduğunda, kısacası zihnim mutluluk içerdiğinden mutlu, ama hafızam üzüntü içerdiğinden üzüntülü olduğunda? Yoksa hafızanın zihinle bir ilgisi yok mu? Hiç böyle bir şey söylenebilir mi? Söylense söylense şöyle söylenebilir: Hafıza zihnin midesi gibidir, mutluluk ve üzüntü de tatlı ve acı birer yiyecek. Bu duygular hafızaya girdiğinde, yani yiyecekler mideye indirildiğinde orada kalabilirler, ama artık tat vermeyebilirler. Hafıza-

nın mideye benzetilmesi gülünç karşılanabilir, ama aralarında hiçbir benzerlik yok da denemez. Zihnimizi karıştıran arzu, sevinç, korku ve üzüntü gibi dört temel duygu var derken bu duyguları hafızam sayesinde dile getirdiğime de ayrıca dikkat edin.²¹³ Bu duygularla ilgili konuşmaya başladığımda da, örneğin her birini türlerine ve cinslerine göre belirli sınıflara ayırdığımda ve tanımladığımda, söyleyeceğim şeyleri yine de hafızamda buluyor ve oradan çıkarıyorum. Ama bu karışık duygu durumlarını bir araya getirip de hatırladığımda asla karmaşa yaşamıyorum. Bunları ben bir araya getirmeden ve bunlar üzerine düşünmeden önce de orada olmalılar. Zaten bu yüzden ben onları hatırlayarak hafızamdan çıkarabiliyorum. Belki de geviş getirirken yiyeceğin mideden ağza getirilmesi gibi, bu duygular da yeniden hatırlanarak hafızadan getiriliyorlar. Peki o zaman niçin bir insan geçmişteki mutluluğuyla ya da üzüntüsüyle ilgili konuşurken, yani bu duyguları hatırlarken zihninin ağzında mutluluğun o tatlı lezzetini, kederin o acı tadını alamıyor? Bu ikisi artık hiçbir şekilde birbirine benzemediğine göre, acaba bu aşamada bizim yaptığımız benzetme mi yanlış? Çünkü bu duygulardan bahsettiğimiz her an acı ya da korku duyacak olsak, bu duyguları bir daha ağzımıza almak ister miyiz? Öte yandan biz bu duygulardan söz ederken hafızamızda sadece bu duygu adlarını oluşturan sesleri –bu sesleri biz tensel duyular yoluyla elde ettiğimiz imgelerine göre hafızamızda tutuyoruz– bulmakla kalmıyor, bu duyguların kavramlarını da buluyoruz. Bu duyguların kavramlarını buluyoruz, ama bunları olduğu gibi bedenimizin herhangi bir kapısından içeri almıyoruz. Bunları ya zihin bizzat yaşadıktan sonra hafızaya emanet ediyor ya da bunlar zihin tarafından emanet edilmeden hafızada tutuluyor.²¹⁴ Ama bu süreç imgelerle mi yoksa imgeler olmadan mı işliyor, kim rahatça yanıtlayabilir ki bunu? Duyularımla o an için algılamamış olsam bile, örneğin taş diyorum, güneş diyorum, çünkü bunların imgesi benim hafızamda mevcut. Örneğin bedenimde hissettiğim bir acıdan söz ediyorum, ama o sırada acı falan yok ve benim canımı yakmıyor. Ama o acının imgesi benim hafızamda olmamış olsaydı neden söz ettiğimi bilemeyecektim ve ondan söz ederken bu acıyı zevkten ayırt edemeyecektim. Örneğin bedenimin sağlığından söz ediyorum ve o an için sağlıklıyım diyelim, yani sözünü ettiğim beden durumu o an için bende mevcut. Ama sağlıklı olsam bile sağlıklı olmanın imgesi benim hafızamda olmamış olsaydı, bu kelimenin sesinin ne anlam ifade ettiğini hiçbir şekilde hatırlayamazdım ya da hastalar bedenleri sağlıklı olmasa bile hafıza yetileri sayesinde sağlığın imgesine sahip olmamış olsalardı kendilerine sağlıktan söz edildiğinde bunun ne anlama geldiğini bilemezlerdi. (...) Güneşin imgesini ele alalım, bu da benim hafızamda mevcut. Onun imgesinin imgesini değil, imgesinin kendisini hatırlıyorum. Hatırladığım sırada bende bu imge canlanıyor. Hafıza

213 Stoacılar tarafından belirlenen dört duygu durumundan söz ediliyor. Bkz. Cicero, *De Finibus*, 3.10.35; *Tusculanae Disputationes*, 4.6.11.

214 Augustinus, *Confessiones*, 10.14.21, 22.

diyorum ve dediğim şeyi tanıyorum. Bunu hafızamdan başka nerede tanıyabilirim? Acaba hafıza kendi imgesi sayesinde mi yoksa kendiliğinden mi mevcut?²¹⁵ Peki buna ne diyeceksiniz? Ben unutmadan da söz edince neden söz ettiğimi biliyorum. Bunu hatırlamamış olsaydım, nereden bilecektim? Bu kelimenin sesinden söz etmiyorum, bu kelimenin anlamından söz ediyorum. Bu anlamı unutmuş olsam, o sesin ima ettiği şeyi kesinlikle bilemeyecektim. Öyleyse hafızayı hatırladığımda hafıza kendisini kendiliğinden devreye sokuyor. Ama unutmayı hatırladığımda hem hafıza hem de unutma devreye giriyor, yani hatırlamamı sağlayan hafıza ile hatırlamama konu olan unutma. Ama unutma hafızanın yokluğundan başka nedir ki? O halde onu hatırladığımda nasıl orada oluyor, çünkü unutma devreye girdiğinde benim hatırlama yetim kalmıyor ki? Hatırladığımız şeyi hafızada tutuyoruz; ama unutmayı hatırlamadıkça, unutma kelimesini işitsek bile bu kelimenin ifade ettiği anlamı bilemeyecektik, öyleyse hafıza unutmayı da içeriyor. Demek ki unutmamamız için orada bulunuyor, o orada olunca da unutuyoruz. Buradan şöyle bir sonuç mu çıkıyor yoksa: Biz unutmayı hatırlayınca, onu hafızada olduğu için değil de, imgesi orada olduğu için hatırlıyoruz, çünkü unutmanın kendisi orada olsaydı, bizim hatırlamamıza değil de, tersine unutmamıza sebep olurdu. Bu sorunu kim çözecek? Neler olup bittiğini kim kavrayacak?²¹⁶

Augustinus hafıza hakkında bilgi edinmede epeyce bir yol katettiği halde özellikle unutma söz konusu olduğunda içinden çıkılmaz nice soruyla karşı karşıya kalsa da, hafızanın gücünün ne olduğunu tam olarak idrak edememenin hayal kırıklığını yaşasa da, araştırmaya çalıştığı konunun “hatırlayan bir varlık olarak insan; zihin sahibi bir varlık olarak insan” olduğuna dikkat çekerek bu durumu aşmaya çabalar. Ona göre bu araştırma konusu ne göğün kuşaklarını araştırmaya benzer, ne yıldızlar arasındaki mesafeleri ölçmeye ne de Dünya’nın uzayda nasıl dengede durduğunu araştırmaya.²¹⁷ Evet, ele aldığı sorun hiçbir şeyle kıyaslanmayacak kadar çetrefilli bir sorundur, ama Augustinus’a göre insanın kendisini de ancak yine insanın kendisi çözebilir. Bu yüzden karşılaştığı her sorunu çözme yetisinin yine kendisinde mevcut olduğunun bilincinde olarak yola devam etmeli ve kendisinin hâlâ kendisine çok uzak olduğunu kavramalı ve kendisine yaklaşmanın yolunu aramalıdır. Dolayısıyla u-

215 Augustinus, *Confessiones*, 10.15.23.

216 Augustinus, *Confessiones*, 10.16.24.

217 Augustinus, *Confessiones*, 10.16.25.

nutmanın hatırlanmasıyla ilgili yaşadığı soruna, hatta daha önceye geri dönmeli ve hafızanın özellikle işleyişi hakkında, birçok başka sorunlarla karşılaşma pahasına, hiçbir ayrıntıyı gözden kaçırma-maya dikkat etmelidir. Çünkü asıl amacı olan Tanrı'ya ancak hafıza-sını tanıyarak ve sonunda hafızasını da aşarak ulaşacaktır: "Aslında ben olmayan bir şeyin benden uzak olmasına şaşırımmam gerekir. Ama bana benden daha yakın bir şey olabilir mi?" diye sorarak ade-ta başladığı yere geri döner Augustinus. Ardından hızla hafızasının şimdiye dek fark ettiği tüm özelliklerini bir kez daha hatırlamaya çalışarak düşünme sürecini sürdürür:²¹⁸

Gerçekten de bendeki hafızanın gücünü anlamıyorum, üstelik bu güç olmaksızın kendimle ilgili hiçbir şey söyleyemeyeceğim halde. Çünkü ne söyleyebilirim ki, unutmayı hatırlayabildiğimden bu kadar emin-sem? Hatırladığım şey hafızamda değil mi diyeceğim yani? Ya da unutma, unutkan olmamam için hafızamdadır mı diyeceğim? Her iki-si de çok saçma. Üçüncü bir çıkar yol var mı? Ben unutmayı hatırla-dığımda hafızam unutmanın imgesini bulunduruyor, unutmanın ken-disini değil desem nasıl olacak? Böyle bir şeyi nasıl söyleyebilirim? Eğer bir şeyin imgesi hafızada kalıyorsa o şeyin ilkin kendisi varol-malı ki, hafızam onun imgesini alabilsin, öyle değil mi? Kartaca'yı hatırlıyorsam bu şekilde hatırlıyorum zaten, yaşadığım her yerini, karşılaştığım insanların yüzlerini ve tinsel duyularımın algıladığım her şeyi; bedenimin sağlıklı olduğunu da bu şekilde hatırlıyorum, acı çektiğini de. Bütün bu anılar şu an karşımda olmasalar da hafızam onların imgelerini kapmış, bu yüzden şu an karşımdalarımı gibi on-lara bakabiliyorum ve benden uzakta da olsalar onları hatırlayarak zihnimi onlara yoğunlaştırabiliyorum. O halde hafızada unutmanın kendisi değil de imgesi kalıyorsa, unutmanın kendisi varolmuş ol-malı ki, hafıza onun imgesini kapabilsin. Ama varolmuşsa imgesini hafızaya nasıl yazdırmış olabilir? Çünkü bir anlık varoluşu hafızaya önceden kaydedilmiş ne bulursa silip atar, öyle değil mi? Ama nasıl işlerse işlesin bu süreç, ister kelimelerle tarif edilemez olsun, isterse akla mantığa sığmaz olsun, ben unutmayı hatırladığımdan eminim, unutma benim bütün hatırladıklarımı silip atsa bile. Hafızanın gücü çok büyük, insanı ürküten bir şey var derinlerinde ve sonsuz karma-şasında. İşte zihnin kendisi bu, işte bu benim. O halde ben kimim? Nasıl bir doğaya sahibim? Sürekli değişen, pek çok biçime giren, öl-çülere sığmayan bir yaşam. Baksanıza şu hafızamdaki geniş ovalara, dehlizlere, mağaralara; her türden şey var içinde, saymaya kalksanız sayamazsınız. Nesneleri arıyorsanız imgeleri orada, sanatları arı-yorsanız kendileri orada. Zihnimizi etkileyen duyguları arıyorsanız, tanımlanması zor kavramlar ya da kayıtlı izlenimler olarak orada.

218 Augustinus, *Confessiones*, 10.16.25, 10.17.26.

Zihinsel olarak yaşanmamış olan duygular bile hafızada tutulmakta, gerçi hafızada ne varsa zihinde de olmalı. Hızla koşuyorum aralarından, bir oraya bir buraya uçuşuyorum ve aklım erdiğince içlerine nüfuz etmeye çalışıyorum, ama bir türlü yolun sonunu göremiyorum.

Augustinus bu kez hafıza denen bu yetiyi bile aşması gerektiğini düşünür ve der ki: "Çünkü dört bacaklı hayvanların, kuşların da hafızası var. Yoksa barınaklarını, yuvalarını bulamazlardı, yapmaya alıştıkları pek çok şeyi yapamazlardı; hafıza olmadan hiçbir konuda alışkanlık edinemezlerdi. Bu yüzden beni karada dolaşan hayvanlardan farklı kılan, havada uçuşan canlılardan akıllı kılan Tanrı'ya ulaşmak için hafızamı da aşmak zorundayım."²¹⁹

Peki hafızasını aşarsa nereye gidecektir, o uçsuz bucaksız derinlikte hakikati nerede bulacaktır? Balsa bile hafızasının dışında bulduğundan, zaten hatırlamıyor olacaktır. Ama hatırlamıyorsa, bulduğunu nasıl anlayacaktır? Gerçi daha önce de birçok şey kaybetmiş ve sonra bulmuştur. Kaybettiği şeyi aradığı sırada da biri ona "Acaba bu mu?" ya da "Acaba şu mu?" dediğinde, aradığı şey ona kendisini gösterene değin hep "Hayır, değil!" demiştir. Kendisine gösterilen bir şeyi tanıması ve "İşte bu!" demesi için onun mutlaka hafızasına kayıtlı olması gerekir.²²⁰

Buradan çıkan sonuca göre, insan hatırlamak istediği şeye mutlaka aşına olmalıdır, çünkü hiç aşına olmadığı bir şeyi hatırlamaya çalışmak insanın doğasına aykırıdır. Öyleyse Tanrı'yı ya da Tanrı'yla özdeş olan Mutlu Yaşam'ı arayan bir insanın "Tanrı'yı buldum!" diyebilmesi için de ona aşına olması gerekir. O zaman yine hafızaya geri dönmelidir. Peki ama nasıl aranacaktır Tanrı? Sanki unutmuş da unutmuş olduğunu hatırlamaya çalışıyormuş gibi mi, yoksa unuttuğunu bile hatırlamadığı bir şeyi öğrenmek ister gibi mi? Ama söz konusu mutlu bir yaşamsa, herkesin isteyeceği, yani hiç kimse'nin istemeden edemeyeceği mutlu bir yaşam değil midir bu? Çünkü herkesin zihninde mutlu yaşama dair bir düşünce vardır ve istisnasız herkes mutlu bir yaşama kavuşmak ister. Ama Augustinus'un bahsettiği mutlu yaşam ve kavuşulunca insanın ruhuna dolacak se-

219 Augustinus, *Confessiones*, 10.17.26.

220 Augustinus, *Confessiones*, 10.18.27.

vinç öyle herkesin tattığında anlayacağı bir duygu durumu değildir. Mutlu yaşam sevinci bambaşka bir sevinçtir ve ancak Tanrı'yı Tanrı olduğu için sevenlerin tadabileceği bir sevinçtir.²²¹ Bu Tanrı'nın dışında değil, Tanrı'da aranacak bir sevinçtir. Tanrı'da temellenen ve Tanrı'dan dolayı olan, hakiki sevinçtir. Demek ki Augustinus'un dünyevi yaşamında belli bir süre duyup sonra kaybettiği ve hayal meyal hatırladığı sevinçler, bu sevincin sadece birer gölgesidir.²²² O zaman bir insan böyle bir sevinci dışarda değil, kendi içinde arayacaktır. Kendi içinde arayabileceği tek yer de, insanın doğduğu andan itibaren bütün kayıtlarının bulunduğu bizzat hafızadır. Çünkü Hakkat oradadır ve dolayısıyla Mutlu Yaşam sevinci de oradadır.²²³ Peki Tanrı hafızanın hangi kademesindedir? Çünkü Augustinus az önce oraya bakmıştır, duyularını dolanmıştır, duygularının depolandığı gizli saklı köşeleri yoklamıştır, zihninin meskenine bile girmiştir. Augustinus en sonunda anlar ki, bütün bu saydıklarının hepsi değişebilir, Tanrı ise hiç değişmeden kalandır; dolayısıyla Tanrı, zihinde değildir, çünkü O zihnin de hükümranıdır. O'nun hiçbir mekânı yoktur, çünkü O her seslenene aynı anda yanıt verendir.²²⁴

Augustinus'un hafızadaki yolculuğu, başka deyişle hafızanın doğasını keşfi nihayet semeresini vermiş ve hem hatırladıklarını hem de unuttuklarını ona hatırlatarak kendi benliğiyle Tanrı arasındaki mesafenin hafızanın kendi içinde kapatılabileceğini ve Tanrı'ya ancak hafızadan erişilebileceğini göstermiştir. Bu yolculukta Augustinus Tanrı'dan çok uzak olduğunda bile, hafızasının doğasında Tanrı'ya çok yakın olduğunu idrak etmiştir. Çünkü insan Tanrı'nın suretinde yaratıldığından ve Tanrı ile ruh arasındaki güçlü bağlantı insanın düşüşüyle bile yok olmadığından, hafızada Tanrı'ya dair sili bir hatıra hep mevcuttur. Bu yüzdendir ki Augustinus bütün yaşamı boyunca O'nu aramaktadır, çünkü bu hatıra olmasa başından beri böyle yana yakıla arayacağı bir şey de olmayacaktır. Tanrı'yı ilk öğrendiği andan itibaren hafızası bu bilgiyi kendi içinde tutmuştur ve O'nu öğrendiği için hiç unutmadığı gibi zihnine çağırdığı an-

221 Augustinus, *Confessiones*, 10.22.32.

222 Augustinus, *Confessiones*, 10.22.32.

223 Augustinus, *Confessiones*, 10.24.35.

224 Augustinus, *Confessiones*, 10.25.36.

da da Tanrı hep hafızasında, yani içinde olduğu için ve Augustinus Tanrı'mn yarattığı bir varlık olduğu için O'nu hemen hafızasındaki meskeninde buluvermiştir.²²⁵ Ama bu da Augustinus için yeterli değildir. Çünkü Tanrı'yı gerçek anlamda bilme, önceden öğrenilen ve hafızanın orasına burasına dağılan başka tür bilgilerin toplanıp bir araya getirilmesine benzememektedir. Çünkü Tanrı'yı bilme, tanrısal bir aydınlanmayı gerektirmektedir ve bu tür bir aydınlanma, yani Hakikat ışığıyla aydınlanma hafızanın da üstündedir. O halde hafızanın doğası Tanrı'mn içkin yanına, aydınlanma ise Tanrı'nın aşkın yanına erişmeyi sağlamaktadır.²²⁶

Buna uygun olarak Augustinus bu içsel yolculuğunda önce hafızanın doğasından Tanrı'mn ya da Mutlu Yaşam'ın silik hatırasına doğru hareket ederek Mutlu Yaşam'm hatırasından Tanrı'nın içkin yanına geçip Tanrı'nın içkin yanının hatırasından da zihnin ötesindeki Tanrı'yla karşılaşınca, geç de olsa Tanrı'yı sevmiş olduğunu idrak etmiştir.²²⁷ Çünkü Tanrı onun hep içinde olmuştur, ama kendisi hep Tanrı'nın dışında kalmıştır; dolayısıyla O'nu yarattıklarının arasında aramıştır. Tanrı'nın yarattığı her şey sonlu ve gelip geçici olduğundan, bir bataklık gibi Augustinus'u içine çekmiş ve onu çamurlarına bulamıştır. Burası Augustinus'un Tanrı'yı unuttuğu yerdir ve Augustinus bu çamurun içinde debelenip dururken Tanrı'dan da iyice uzaklaşmış ve hafızasının doğasına kazınmış olan Tanrı'yı ve başlangıçtan itibaren varolan aşkını hatırlamaz olmuştur. Ama bu debelenme, yani bulunduğu yerden hiçbir zaman memnun olmama hali veya hafızasındakini unutuş anı, onun için adeta bir pencere olmuştur²²⁸ ve o pencereden Tanrı'mn aşkın yanının ışığı ruhunun ta derinlerine kadar süzölmüştür. Bu hakikatin ışığıdır ve hafıza bu ışığın görüldüğü anda olagelen durumu bir pencere gibi Augustinus'a yansıtmış, parça parça olan varlığını yerden toplamasını sağlamış, gözlerini yansıttığı ışığa çevirtmiş, sağırlığının buzdan duvarlarını kırmış ve doğrudan doğruya Tanrı'nın onu çağıran sesine yükseltmiştir.²²⁹

225 Vaught 2005: 78.

226 Vaught 2005: 78.

227 Vaught 2005: 78.

228 Vaught 2005: 78.

229 Augustinus, *Confessiones*, 10.27.38.

KAYNAKÇA

(Başka türlü belirtilmedikçe antikçağ yazarlarından yapılan alıntılar için Loeb Classical Library edisyonları temel alınmıştır.)

- Adler, A. (ed.) (1928-1935). *Suidae Lexicon*, 4 vols., Leipzig: Teubner.
- Ağaoğulları, M. A. (1994). *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Algra, K., J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (ed.) (2008). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, J. (1995). *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.
- Arnim, H. von (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 Vols., Stuttgart: Teubner.
- Arnim, H. von (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol. 1: Zeno et Zenonis Discipuli*, Stuttgart: Teubner.
- Arnold, M. (1869). *Poems, 2. Vol: Dramatic and Lyric Poems*, London: Macmillan and Co.
- Asmis, E. (2007). "Myth and Philosophy in Cleanthes' Hymn to Zeus," *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 47, s. 413-429.
- Aster, E. von (2000). *Felsefe Tarihi: İlkçağ ve Ortaçağ*, İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Athanasopoulos, C. (2010). "Ousia in Aristotle's Categories," *Logique & Analyse*, Vol. 53, No. 210, s. 211-243, <http://cathanas.iocstudies.net/books/Cathanasopoulos-Logique-et-Analyse>, (19.10.2013).
- Austin, N. (1990). *Meaning and Being in Myth*, USA: The Pennsylvania State University Press.
- Autenrieth, G. (1895). *A Homeric Dictionary*, Robert P. Keep (trans.), New York: Harper & Brothers.
- Bailey, C. (1928). *Greek Atomists and Epicurus*, Oxford: Clarendon Press.
- Baltussen, H. (2000) *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the de Sensibus*, Leiden: Brill.
- Barker, E. (1964). *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, London: Methuen & Co. Ltd.
- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*, London/New York: Routledge.
- Barnes, J. (ed.) (1991). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press.
- Barnes, J. (1995). *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (2000). *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrow, R. H. (1965). *Romalılar*, Ender Gürol (çev.), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bekker, I., H. Bonitz, C. A. Brandis (1831-1870). *Aristotelis Opera*, Berolini: apud G. Reimerum.
- Ben, N. van der (1975). *The proem of Empedocles' Peri Physios: Towards a New Edition of All the Fragments: Thirty-one Fragments*, Amsterdam: B. R. Grüner.
- Benson, H. H. (ed.) (1992). *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York: Oxford University Press.

- Benson, H. H. (2000). *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York: Oxford University Press.
- Blakeney, E. H. (1921). *The Hymn of Cleanthes*, New York: The Macmillan Company.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Botsford, G. W., C. A. Robinson (1950). *Hellenic History*, New York: Macmillan.
- Brehier, É. (1965). *The History of Philosophy, Vol. 2: The Hellenistic and Roman Age*, Wade Baskin (trans.), Chicago: University of Chicago Press.
- Brickhouse, T. C., N. D. Smith (2000). *The Philosophy of Socrates*, Colorado: Westview Press.
- Burnet, J. (ed.) (1900-1907). *Platonis Opera*, 5 Vols., Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1920). *Early Greek Philosophy*, 3. ed., London: A & C Black.
- Burt, B. C. (1889). *A Brief History of Greek Philosophy*, Boston: Ginn & Company.
- Case, T. (1996). "Aristotle," *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*, William Wians (ed.), Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, s. 1-40.
- Chadwick, H. (1990). *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Chadwick, H. (trans.) (1991). *Saint Augustine. Confessiones*, Oxford: Oxford University Press.
- Chappuis, C. (1854). *Antisthene*, Paris: Auguste Durand.
- Christodoulidis, E. A., S. Veitch, (2001). *Lethe's Law: Law: Justice, Law and Ethics in Reconciliation*, Oxford: Hart Publishing.
- Clark, G. (trans.) (1989). *Iamblichus. On the Pythagorean Life*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Cohen, S. M., P. Curd, C. D. C. Reeve (ed.) (2011). *Readings in Ancient Greek Philosophy from Thales to Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997). *Plato. Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Copleston, F. (2003). *A History of Philosophy, Vol. 1: Greece and Rome*, New York: Continuum.
- Cornford, F. M. (1945). *The Republic of Plato*, Oxford: Oxford University Press.
- Cornford, F. M. (1952). *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Curd, P. (2007). *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, Toronto: University of Toronto Press.
- Çakmak, C. (çev.) (2005). *Herakleitos. Fragmanlar*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, İstanbul: Kabaalıcı Yayınevi.
- Diels, H., W. Kranz (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7. ed., Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dillon, J. M. (trans.) (2002). *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford: Oxford University Press.
- Dillon, M. (2000). "Dialogues with Death: the Last Days of Socrates and the Buddha," *Philosophy East & West*, Vol. 50:4, s. 525-558.
- Dorandi, T. (2008). "Chronology," *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 31-53.
- Dumitriu, A. (1977). *History of Logic*, Vol. 1, Kent: Abacus Press.

- Duralı, Ş. T. (2011). *Felsefe-Bilimin Doğuşu, Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Dübner, J. F., U. C. Bussemaker, J. H. E. Heitz (ed.) (1848-1874). *Aristotelis Opera Omnia: Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Dürüşken, Ç. (1991). "Stoa Mantığı," *Felsefe Arkivi*, Sayı 28, s. 287-308.
- Dürüşken, Ç. (2001). *Antikçağda Doğan Bir Eğitim Sistemi: Rhetorica. Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 2. Baskı, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Dürüşken Ç. (çev.) (2005). *Cicero. De Amicitia: Dostluk Üzerine*, İstanbul: Homer Kitabevi.
- Dürüşken Ç. (çev.) (2006). *Boethius. Philosophiae Consolatio: Felsefenin Tesellisi*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Dürüşken Ç. (çev.) (2007). *Seneca. De Providentia: Tanrısal Öngörü*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, 2. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Dürüşken, Ç. (çev.) (2007). *Seneca. Medea*, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (çev.) (2010). *Augustinus. Confessiones: İtirafılar*, Humanitas: Yunan ve Latin Klasikleri Dizisi, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Dürüşken, Ç. (2011). "İPSE DIXIT," *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı, s. 1-18.
- Dürüşken, Ç. (2012). "Geçmiş Unutturan Nehir: Lethe," *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, Sayı 141, s. 61-67.
- Dürüşken, Ç. (2012). "Hatırlananı Hatırlamak ya da Augustinus ve Hafıza," *Prof. Dr. Şafak Ural'a Armağan*, Yücel Yüksel (ed.), İstanbul: Alfa Yayınları, s. 93-113.
- Dürüşken, Ç. (Baskıda). *Antikçağda Ölümler Ülkesi*, İstanbul: Homer Yayınevi.
- Enfield, W. (1837). *The History of Philosophy From The Earliest Periods*, London: Thomas Tegg and Son.
- Erçelik (Atayman), P. (2008). *Cicero'da Doğal Hukuk Anlayışı*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken, İstanbul.
- Fairbanks, A. (ed., trans.) (1898). *Parmenides. Fragments and Commentary*, (The First Philosophers of Greece), London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Früchtel, L., O. Stählin, U. Treu (ed.) (1960/1970). *Clemens Alexandrinus. Stromata*, Vols. 2, 3rd edn., 3, 2nd edn., Berlin: Akademie Verlag.
- Furley, D. (ed.) (2003). *From Aristotle to Augustine*, London: Routledge.
- Gerson, L. P. (1998). *Plotinus*, London: Routledge.
- Gill, C. (1995). *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*, Oxford: Oxford University Press.
- Graf, F., S. I. Johnston (2007). *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and Bacchic Gold Tablets*, New York: Routledge.
- Guthrie, K. S. (1910). *The Philosophy of Plotinos. His Life, Times and Philosophy*, London: Luzac and Company.
- Guthrie, W. K. C. (1950). *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, London: Methuen.
- Guthrie, W. K. C. (1977). *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hack, R. K. (1931). *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton: Princeton University Press.
- Hankinson, R. J. (2003). "Stoic Epistemology," *The Cambridge Companion to the Stoics*, Brad Inwood (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 59-84.

- Heiberg, J. L. (ed.). (1894). *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, Berlin: Reimer.
- Henry, P., H. R. Schwyzer (ed.) (1983). *Plotini Opera*, 3 Vols., Oxford: Oxford University Press.
- Henry, R. (ed) (1959-1977). *Photius. Bibliothéque*, 8 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Hense, O., C. Wachsmuth (ed.) (1884-1912). *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols., Berlin: Weidmann.
- Hermann, A. (2004). *To Think like God: Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Hesk, J. (2000). *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, D. J., R. D. Rauser (2006). *Christian Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hill, R. (2012). *The Interval: Relation and Becoming in Irigaray, Aristotle and Bergson*, New York: Fordham University Press.
- Höffe, O. (2003). *Aristotle*, Christine Salazar (trans.), Albany: State University of New York.
- Humez, A., N. Humez (1983). *Alpha to Omega. The Life & Times of the Greek Alphabet*, Boston: David R. Godine Publisher.
- Inwood B. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1989). *Classical Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Johansen, K. F. (1998). *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*, London: Routledge.
- Johnstone, H. W. (ed.) (1985). *Empedocles. Peri Physeôs and Katharmoi*, Thomas Library, Bryn Mawr College.
- Jowett, B. (trans.) (1892). *The Dialogues of Plato*, Vols. 1-5, London: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kalbfleisch, K. (ed.) (1907). *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium*, Berlin: Reimer.
- Kattel, R. (1997). "The Political Philosophy of Xenophanes of Colophon," *Trames: A Journal of the Humanities and Social Sciences*, Vol. 1 (51/46), No. 2, s. 125-142.
- Kenny, A. (2006). *A New History of Western Philosophy, Vol. 1: Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Keydell, R. (ed.) (1959). *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 vols., Berlin: Weidmann.
- Kiernan, T. P. (1962). *Aristotle Dictionary*, New York: Philosophical Library.
- Kirchhoff, A. (ed.) (1856). *Plotini Opera*, 2 Vols., Lipsiae: Teubner.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, M. Schofield (1983). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, U. (ed.) (1937). *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, Leipzig: Teubner.
- Leonard, W. E. (trans.) (1908). *The Fragments of Empedocles*, Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Lynch, J. P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, California: University of California Press.
- M'Mahon, J. H. (trans.) (1884). *The Metaphysics of Aristotle*, London: George Bell and Sons.

- Magill, F. N., C. J. Moose, A. Aves (1998). *Dictionary of World Biography, Vol. 1: The Ancient World*, Vol. 1, Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Marias, J. (1967). *History of Philosophy*, Stanley Applebaum & Clarence C. Strawbridge (trans.), New York: Dover Publications, Inc.
- Mead, G. R. S. (1895). *Plotinus*, London: Theosophical Pub. Society.
- Melsen, A. G. van (1952). *From Atomos to Atom: The History and Concept of the Atom*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Menn, S. (1992). "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good" *The Review of Metaphysics*, Vol. 45, No. 3, s. 543-573.
- Menzilcioğlu, Ç. (2011). *Seneca'nın Medea ve Phaedra Tragedyalarında Tutkuların Gizemli Çatışması*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Migne, J. P. (ed.) (1841). *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Confessionum Libri Tredecim*, Patrologia Latina, Vol. 32, Parisiis.
- Mitchell, H. B. (2011). *Roots of Wisdom: A Tapestry of Philosophical Traditions*, Boston: Wadsworth, Cengage Learning.
- Mommsen, T., P. Krueger, A. Watson (1985). *The Digest of Justinian*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mondesert, C. (ed.) (1949). *Clement d'Alexandrie. Le protreptique*, 2nd edn., Paris: Éditions du Cerf.
- Montgomery, J. (1861). *The Poetical Works of John Milton, Vol. 1: Paradise Lost*, London: Henry G. Bohn.
- Montserrat, D. (ed.) (1998). *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London: Routledge.
- Moxon, T. A. (1955). *Aristotle's Poetics and Rhetoric, Demetrius on Style, Longinus on Sublime: Essays in Classical Criticism*, Everyman's Library, London: Dent, New York: Dutton.
- Navia, L. E. (1996). *Classical Cynicism: A Critical Study*, Westport: Greenwood Press.
- O'Meara, D. J. (1993). *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Clarendon Press.
- Partenie, C. (ed.) (2004). *Plato. Selected Myths*, Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.
- Pearson, A. C. (1891). *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, London: C. J. Clay and Sons.
- Politis, V. (2004). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*, London: Routledge.
- Post, L. A. (1925). *Thirteen Epistles of Plato*, Oxford: Clarendon Press.
- Randall, J. H. (1960). *Aristotle*, New York: Columbia University Press.
- Reale, G. (1985). *A History of Ancient Philosophy, Vol. 3: Systems of the Hellenistic Age*, J. R. Catan (ed., trans.), Albany/New York: State University of New York Press.
- Reale, G. (1990). *A History of Ancient Philosophy, Vol. IV: The Schools of the Imperial Age*, J. R. Catan (ed., trans.), Albany/New York: State University of New York Press.
- Reifferscheid, A. (ed.) (1875). *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, Vindobonae: C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae.
- Rescher, N. (2001). *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago: Open Court.
- Reynolds, F., D. Tracy (1990). *Myth and Philosophy*, Albany/New York: State University of New York Press.

- Ross, W. D. (ed.) (1924). *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols., Oxford: Clarendon Press.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*, London: Routledge.
- Routh, H. V. (1927). *God, Man & Epic Poetry: A Study in Comparative Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowan, J. P. (1961). *Thomas Aquinas. Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Chicago: H. Regnery Co.
- Schmidt, M. (ed.) (1872). *Hygini Fabulae*, Jenae: Hermannum Dufft.
- Schofield, M. (1999). *The Stoic Idea of the City*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Sedley, D. (2004). *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford: Oxford University Press.
- Sena, C. (1978). *Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sharples, R. W. (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London/New York: Routledge.
- Sider, D. (ed.) (1981). *The Fragments of Anaxagoras*, Hain: Meisenheim am Glan.
- Snell, B. (1930). "Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum," *Philologus*, vol. 85, s. 141-58.
- Snell, B. (1953). *Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, T. G. Rosenmeyer (trans.), Cambridge: Harvard University Press.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press; <http://www.giffordlectures.org>, (10 Kasım 2013).
- Stewart, J. A. (1905). *The Myths of Plato*, London: Macmillan and Co.
- Swain, S. (1999). "Defending Hellenism: Philostratus, In Honour of Apollonius," *Apo- logetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, M. Edwards, M. Goodman, S. Price (ed.), Oxford: Oxford University Press, s. 157-196.
- Şentuna, C. (çev.) (1994). *Ksenophon. Sokrates'ten Anılar*, Ankara: TTK.
- Taylor, A. E. (1911). *Epicurus*, London: Constable & Company Ltd.
- Taylor, C. C. W. (2000). *Socrates: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Travlos, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, London: Thames and Hud- son.
- Ural, Ş. (1994). *Bilim Tarihi I: İlkçağ*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Usener, H. (ed.) (1887). *Epicurea*, Lipsiae, Teubner.
- Ushenko, A. (1946). "Zeno's Paradoxes," *Mind*, vol. 55, s. 151-165.
- Ustinova, Y. (2009). *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Vaught, C. G. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions, Books X-XIII*, Albany/ New York: State University of New York Press.
- Vernant, J. P. (1989). "Dim body, Dazzling body," *Fragments for a History of the Hu- man Body*, M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (ed.), New York: MIT Press, Vol. 1, s. 18-47.
- Wagner, R. (ed.) (1894). *Apollodori Bibliotheca. Pediaşimi Libellus de Duodecim Her- culis Laboribus*, Leipzig: Teubner.
- Wallace, E. (1976). *Outlines of the Philosophy of Aristotle*, New York: Arno Press.
- Walsh, P. G. (trans.) (1999). *Boethius. The Consolation of Philosophy*, Oxford: Claren- don Press.
- Waterfield, R. (2000). *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, Oxford: Oxford University Press.

- Weinrich, H. (2004). *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, Steven Rendall (trans.), Ithaca: Cornell University Press.
- Wytttenbach, D., G. H. Moser, F. Creuzer (ed.) (1835). *Plotini Opera Omnia: Porphyrii Liber De Vita Plotini cum Marsilii Ficini Commentariis*, 3 Vols., Oxonii: E Typographeo Academico.
- Zeller, E. (1876). *Plato and The Older Academy*, S. F. Alleyne, A. Goodwin (trans.), London: Longmans, Green, and Co.
- Zeller, E. (1877). *Socrates and The Socratic Schools*, Oswald J. Reichel (trans.), London: Longmans, green, and Co.

DİZİN

- Abdera 125, 133
 Adcılar 183
 Aeneas 198
 Afrika 33, 166, 373
 Agamemnon 27, 223
 Aglaope 226
 Agrigentum 82, 111
 Aias 223, 229
 Aidoneus 116
 Aigina 166
 Aisa 221
 Aiskhylos 41, 144
 Akademeia 11, 174, 231, 232, 233, 234,
 236, 237, 335, 336, 350
 Akademeiacılar 282
 Akhilleus 27, 28, 30, 31, 110, 223, 273
 Akragas 111
 Akropolis 45
 Aktaion 56, 57, 58
 Alba 13
 Ambrosius 370, 372
 Ameles Nehri 202, 224
 Ammonios Sakkas 14, 336
 Amyntas III 231
 Anadolu 95
 Anaksagoras 119, 120, 121, 122, 123, 124,
 125, 128, 144, 147, 151, 338, 339
 Anaksimandros 20, 63, 70, 71, 72, 73, 98,
 100
 Anaksimenes 63, 72, 73, 98, 113, 119
 Ananke 220, 225
 Antisthenes 157, 160, 161, 162, 164, 165,
 166
 Anytos 145, 146
 Aphrodite 48, 116, 225
 Apollodoros 47, 53, 104
 Apollon 42, 43, 45, 53, 60, 81, 82, 98, 223,
 235; -Lykeios 235
 Arakhne 41, 42, 50
 Ardaios 217, 218
 Aristippos 13, 62, 157, 166, 167, 168, 170,
 283, 329
 Aristoksenos 75
 Aristoteles 10, 11, 12, 14, 15, 21, 25, 52,
 63, 68, 69, 72, 77, 90, 93, 100, 108, 109,
 111, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 123,
 125, 127, 128, 129, 154, 160, 162, 176,
 177, 181, 220, 231, 232, 233, 234, 235,
 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244,
 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,
 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269,
 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277,
 278, 279, 280, 282, 283, 285, 303, 304,
 305, 321, 322, 323, 334, 338, 348, 350,
 389
 Arkadia 53
 Arkhelaos 91
 Arpinum 328
 Artemis 58
 Asklepios 42
 Assos 234
 Asya 33, 63, 216, 236, 280
 Atalanta 223
 Athena 41, 42, 44, 49, 174, 350
 Atina 9, 10, 12, 65, 70, 75, 119, 125, 135,
 144, 145, 147, 151, 158, 160, 164, 165,
 166, 173, 174, 214, 226, 231, 235, 237,
 238, 283, 284, 303
 Atomcular 124, 128
 Atomculuk 125
 Atropos 221, 224
 Attalus 317
 Augustinus 2, 7, 11, 14, 15, 16, 190, 347,
 348, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,
 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378,
 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386,
 389

- Babil 78, 79, 125
 Bergama 236
 Bias 65, 67
 Boethius 12, 285, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 388, 389, 392
 Boton 91
 Büyük İskender 11, 164, 231, 236, 237, 280

 Cassiacum 373
 Catanes 82
 Corduba 316
 Çanakkale 119
 Cicero 13, 15, 119, 120, 162, 239, 255, 257, 259, 283, 284, 286, 287, 289, 306, 307, 310, 313, 315, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 353, 355, 365, 366, 381, 389

 Daidalos 45, 46, 47, 48, 50
 Deimos 22
 Delion 145
 Delos 81
 Delphoi 98
 Demeter 281
 Demokritos 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 143, 283, 285, 287, 288, 302, 304
 Dikaiarkhos 75
 Dinos 147
 Diodoros Kronos 159
 Diodotos 328
 Diogenes 164, 165, 166
 Diogenes Laertios 62, 64, 65, 66, 67, 68, 75, 76, 78, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 104, 105, 109, 111, 117, 119, 121, 125, 127, 128, 134, 136, 145, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 233, 239, 283, 284, 285, 286, 292, 304, 305, 308, 329
 Dionysos 43, 44, 45, 97, 223, 281
 Dionysios I. 168
 Diyalektik Okul 159, 282

 Ege Denizi 74
 Elea 91, 104, 109, 158
 Elealılar 104, 109
 Elektra 159, 306

 Eleusis 281
 Elis-Eretria Okulu 157, 159
 Elis Okulu 159
 Elysium 197
 Empedokles 88, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 124, 128, 143, 259, 269, 338, 339
 Ephesos 95, 97
 Ephesoslular 96
 Epiktetos 304
 Epikuros 13, 125, 129, 133, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 296, 297, 302, 304, 305, 319
 Epikurosçular 12, 305
 Epikuros Okulu 282, 283, 304, 319
 Er 216, 217, 218, 221, 222, 224, 226, 229, 271
 Erebos 21
 Eretria 21
 Eris 22, 24, 159
 Eristikoi 159
 Eristik Okul 159
 Eros 24
 Esin Perileri 353
 Etiyopya 125
 Etna Yanardağı 117
 Euboulides 159
 Eudoksos 232
 Eukleides 157, 158, 159, 165, 174
 Euripides 144, 306
 Eurotos 174
 Eurylokhos 55
 Eurymenes 80

 Faustus 369
 Fenike 11, 79
 Fenikeliler 68

 Gaia 21, 22, 23, 24, 51
 Gallienus 337
 Girit 45, 47, 81
 Glaukon 216
 Gordianus 337
 Gorgias 135, 138, 153, 161, 173, 175, 196, 261
 Gregorius 47

- Hades 27, 76, 88, 196, 197, 201, 202, 203,
 223, 228, 282
 Hekademos 174
 Hektor 27, 28, 29, 30, 31
 Helene 28, 30
 Hephaistos 48, 49
 Hera 48, 116
 Herakleitos 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
 101, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 113,
 124, 126, 138, 177, 178, 271, 304, 308,
 310, 338, 388
 Herkyna Nehri 204
 Hermes 49, 225
 Herodotos 20, 47, 64, 67, 68, 69, 134, 144,
 161, 243, 284, 286, 288
 Hesiodos 7, 8, 19, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
 34, 35, 37, 51, 62, 64, 92, 97, 220, 283
 Hierokles 336
 Himaera 82
 Hint 337
 Hippias 85
 Hippias 133, 175
 Hristiyanlık 7, 16, 335
 Hindistan 11
 Homeros 2, 7, 8, 19, 20, 20, 22, 25, 26, 27,
 29, 30, 31, 32, 34, 36, 42, 62, 64, 92, 93,
 100, 199, 221, 226, 229, 234, 270, 273,
 310, 311, 350, 363
 Horatius 13
 Hydra 358

 Iamblikhos 14, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 90
 Ikaros 46, 47, 48
 Ilion 19, 31
 Ionia 19, 24, 63, 74, 94, 95, 104
 Ithake 34
 Iuppiter 53, 78, 225, 226
 Isokrates 85, 134, 259, 331

 İran 125, 337
 İskenderiye 11, 12, 236, 336, 347
 İspanya 316
 İtalya 20, 33, 55, 57, 74, 76, 81, 82, 88, 89,
 104, 111, 174; Aşağı ~ 104; Güney ~
 (Magna Graecia) 76, 81, 88, 89
 İzmir 91, 119

 Kafkas dağları 39, 40
 Kartaca 365, 366, 368, 369, 383
 Katane 91
 Keldaniler 78
 Kephalos 228, 282
 Khalkis 237
 Khaos 19, 20, 21
 Kheiron 42
 Khilon 65, 66
 Khrysippos 303, 313, 314, 318, 320
 Kirke 55
 Kirmen (Evren) 219
 Klazomenai 119
 Kleanthes 303, 308, 309, 310, 311, 313,
 320, 325
 Kleobulos 65
 Klotho 220, 221, 224
 Kolophon 91
 Korinthos 34, 68, 164
 Krates 303
 Kronos 24, 159, 225
 Kroton 74, 76, 81, 82, 83, 88, 89
 Kroton Okulu 76
 Ksanthos 31

 Nestis 116
 Nil Nehri 139
 Nous 119, 121, 122, 123, 124, 128, 191,
 257, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345,
 346, 347, 391
 Numa 90
 Numidia 15

 Odysseus 19, 29, 32, 33, 34, 55, 56, 62,
 223, 226, 227, 273, 318
 Okeanos 22
 Olympos 7, 10, 20, 20, 24, 34, 248, 279,
 281, ~ Dağı 7, 20, 24
 Olymposlular 41
 Orestes 159, 306
 Orpheus 196, 201, 202, 203, 222, 223, 229,
 281, 389
 Ouranos 23, 24, 51
 Olympia 165
 Ostia 373
 Ovidius 21, 42, 44, 47, 50, 51, 52, 53, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 90, 223, 226, 318,
 319

- Palamedes 229
 Pamphylia 216, 218
 Panaitios 303, 315
 Pandora 36, 37, 49
 Pantheia 117
 Paris 17, 30, 160, 233, 333, 367, 388, 390, 391
 Parmenides 95, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 122, 124, 127, 132, 143, 186, 338, 339, 350, 389, 390
 Parthenope 226
 Pasiphae 46
 Pavia 350
 Peloponnesos 119, 144
 Peloponnesos Savaşları 144
 Penelope 62, 63
 Periandros 65, 68
 Perikles 119, 144
 Peripatosçular 282
 Peripatos Okulu 238
 Persler 95
 Pers Savaşları 10, 144
 Phaidon 157, 159, 160
 Phaidros 153, 156, 175, 187, 193, 243, 328, 348
 Phidias 144
 Philia 24, 113, 114, 116, 117, 118, 128
 Philippos II 231, 234, 280
 Philolaos 174
 Philon 159, 328
 Phobos 22
 Pisinoe 226
 Pittakos 65, 67
 Platon 10, 11, 14, 15, 16, 25, 42, 63, 65, 67, 68, 70, 84, 89, 90, 102, 104, 105, 106, 109, 113, 119, 143, 145, 146, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 162, 165, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 243, 248, 253, 257, 260, 261, 267, 270, 271, 272, 279, 280, 282, 283, 285, 296, 303, 321, 322, 323, 328, 334, 335, 336, 339, 348, 350, 351, 361, 363, 365, 371, 378
 Platoncular 190, 336
 Platonculuk 14, 335, 336, 347
 Plotinos 14, 15, 190, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 365, 389
 PnyksTepesi 235
 Polybios 89
 Polydamas 30
 Polykleitos 322
 Pontos 23
 Porphyrios 14, 15, 75, 80, 81, 89, 336, 337, 338, 347
 Poseidon 32, 33, 41
 Poseidonios 303, 315
 Priamos 31
 Priene 65, 67
 Prodikos 139, 235
 Proklos 14, 348
 Prometheus 8, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 49
 Protogoras 133, 136, 137, 138, 139, 159, 166, 178, 235
 Pyrrhon 12, 282
 Pythagoras 20, 50, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 105, 111, 116, 191, 226, 235, 285, 336, 390
 Pythagorasçılar 90, 177
 Pythagorasçılık 74, 336
 Pythagoras Okulu 77
 Pythokles 284, 286
 Quintilianus 239, 259
 Rhadamanthys 229
 Rhegium 82
 Rodos 65
 Roma 12, 13, 14, 15, 52, 90, 133, 160, 197, 198, 201, 260, 280, 284, 296, 297, 303, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 327, 328, 330, 331, 333, 334, 335, 337, 347, 351, 353, 365, 369, 370, 389; ~ İmparatorluğu 15, 280
 Saturnus 225, 226, 367
 Scipio (Africanus Minor) 315
 Simonides 245
 Simplicianus 372
 Siren(ler) 219
 Sisyphe 299
 Skythinos 94
 Sofist(ler) 134, 136, 138, 161, 175, 239

- Speusippos 233, 234
 Stageira (Stavros) 231
 Stilpon 160, 303, 329
 Stoa 160, 238, 283, 284, 303, 304, 305, 307,
 308, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317,
 319, 389
 Stoacılar 12, 303, 304, 305, 307, 311, 316,
 321, 323, 381
 Stoa Okulu 283, 284, 303, 308
 Stoa Poikile 303
 Straton 238
 Sulla 238
 Syrakousai 92, 168
 Samos 74, 79, 80, 81, 283
 Seneca 271, 304, 314, 316, 317, 318, 319,
 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 353,
 389, 391
 Sidon 78, 79
 Sicilya 82, 91, 111, 138
 Sokrates 9, 10, 11, 15, 63, 65, 68, 91, 104,
 109, 123, 124, 132, 135, 136, 141, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 161, 162, 166, 167, 171, 173, 174, 175,
 177, 178, 179, 192, 195, 196, 214, 216,
 222, 228, 229, 231, 235, 237, 242, 248,
 252, 280, 281, 296, 303, 304, 308, 318,
 329, 339, 392
 Solon 42, 65, 79, 119, 134, 245
 Sophokles 144
 Sparta 65, 81, 144, 145
 Sybaris 82, 89

 Şüpheciler 282
 Şüphencilik 12

 Talos 45, 50
 Tarentum 89
 Tartaros 218
 Tauromenas 82
 Terentius 330
 Thagaste 368
 Thales 19, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 76, 78, 98, 113, 388, 389
 Thamyras 223
 Theaitetos 178, 179
 Thebai 203
 Thelksiepiea 226
 Themis 22, 105
 Theodoricus Magnus 350
 Theodoros 167, 168, 174, 178
 Theophrastos 70, 125, 129, 234, 237
 Thersites 223
 Tibur 227
 Timaios 42, 75, 175, 190, 191, 348, 361,
 363
 Titanlar 23, 44
 Troia 19, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 223
 Troialılar 28, 30, 31
 Troia Savaşı 19, 27, 32, 223
 Tykhe 11

 Venus 225, 367
 Verecundus 373
 Vergilius 15, 42, 44, 197, 198, 224, 226
 Victorinus 347, 372
 Vitruvius 331
 Vizigotlar 15

 Yedi Bilge 64, 65, 68, 134
 Yeni-Platoncular 190, 336
 Yeni-Platonculuk 14, 335, 336, 347
 Yunanistan 33, 81, 91, 160, 335

 Zankle 91
 Zenon (Elealı) 109, 110, 111, 127
 Zenon (Kitionlu) 11, 303, 306, 319, 320
 Zeus 8, 21, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44,
 48, 49, 116, 147, 220, 225, 308, 309,
 311, 387
 Zoroaster 79

KAVRAM DİZİNİ (ESKİ YUNANCA-LATİNCE)

- | | |
|---|---|
| <i>acusmatici</i> 87 | <i>artes liberales</i> 331 |
| <i>ad aliquid</i> 254 | <i>artifex</i> 326 |
| <i>adyton</i> 206 | <i>ataraksia</i> 13, 284, 314 |
| <i>aer</i> 299 | <i>atomos</i> 128 |
| <i>aër</i> 74, 122 | <i>aura</i> 299 |
| <i>aeternitas</i> 363 | <i>autarkeia</i> 284, 314 |
| <i>agathon</i> 191, 272, 343 | |
| <i>agôn</i> 45 | <i>bonitas</i> 324 |
| <i>aisthēsis</i> 180 | <i>bonus</i> 262, 324, 333 |
| <i>aither</i> 122, 123, 149 | <i>boulesis</i> 313 |
| <i>aitiai</i> 257 | |
| <i>aition</i> 257 | <i>calor</i> 299 |
| <i>akinētos</i> 248 | <i>casus</i> 356 |
| <i>akousmata</i> 88, 91 | <i>causa</i> 258, 323, 325 |
| <i>akrasia</i> 321 | <i>causae</i> 257, 325 |
| <i>akroamatikos</i> 238 | <i>causa efficiens</i> 258 |
| <i>aletheia</i> 108, 201, 203, 339 | <i>causa finalis</i> 258 |
| <i>alēthēs doksa</i> 180 | <i>causa formalis</i> 258 |
| <i>amnēstia</i> 206 | <i>causa materialis</i> 258 |
| <i>anamnesis</i> 158, 190, 197, 198, 199, 200, 203, 207 | <i>civitas</i> 315 |
| <i>anaphēs physis</i> 290 | <i>clinamen</i> 304 |
| <i>andreia</i> 193, 210 | <i>comprehensio</i> 309 |
| <i>anima</i> 299 | <i>consolatio</i> 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 391 |
| <i>animal obliviscens</i> 199 | |
| <i>animus</i> 299 | <i>daimōn</i> 71, 223, 226, 273 |
| <i>anthrōpos</i> 10 | <i>daimonion</i> 158 |
| <i>apagōge</i> 262, 265 | <i>dēmiourgos</i> 192 |
| <i>apatheia</i> 196, 314 | <i>dēmos</i> 192, 315 |
| <i>apeiron</i> 74, 102 | <i>deus</i> 125, 324, 325 |
| <i>apeithēs</i> 321 | <i>deus ex machina</i> 125 |
| <i>aporia</i> 154 | <i>diaphora</i> 255 |
| <i>arete</i> 96, 141, 156, 193, 195, 196, 214, 275 | <i>dikaiosynē</i> 193, 210 |
| <i>arkhai</i> 257, 310 | |
| <i>arkhē</i> 8, 10, 66, 70, 100, 115, 249, 257, 258 | |
| <i>arkhe tēs kinēseōs</i> 249, 257 | |
| <i>ars persuadendi</i> 135 | |

discere 381
disciplina 333
dispositio 361
doksa 108, 109, 180, 181
dynamis 157, 256

efficiens causa 325
ego 26, 261
eidē 347
eidola 292
eidos 183, 256
eimarmenē 320
eirōneia 155
ekhein 254
eksoterikos 238
ekstasis 271
elementum 115
elenkhos 153, 154, 157
emanatio 344
empeiria 244, 309
energeia 256
enkyklios 333
ennoēma 309
ennoia 309
ens 252, 353
ens perfectissimum 353
enthymema 262
epagogē 262, 265
epistēmē 179, 180, 182, 184, 185, 244, 247, 309
epithymia 193
eristikē tekhnē 161
erōs 191, 193, 195
esoterici 86
esōterikos 238
essentia 13
ēthike 243, 272
ēthos 273
eudaimōnia 156, 169, 194, 273, 274
exemplar 324
exempla 335
exoterici 86

facere 254
fatum 320, 356, 357, 361
forma 183, 323
fortuna 321, 356, 357

genesis 10, 24, 124
genos 192, 255

habitus 254
harmonia 22, 102, 196
hēgemonikon 309
henosis 338
homogenēs 91
homoiomereiai 122
homōnymos 251, 252
horismos 255
hormē 256
horos 255
humanitas 102, 329, 331, 366, 390, 391
hybris 42, 43
hydor 70
hylē 70, 192, 256, 257, 323, 348
hypokeimenon 256, 257
hypokhthonioi 24
hypostases 340, 341

idea 183, 184, 185, 191, 192, 211, 250, 324
idiomata 308
imaginatio 362
impotens 322
intelligentia 362
inter mundia 304
intuitio 104
ipsa materia 323
ipse dixit 79, 93

kalokagathia 212
kalon 194, 196
katalēpsis 309
katalēptikē phantasia 308, 309
katharsis 271
keisthai 254
kenon 290
khaos 21, 22, 23
khasmata 219
khora 23, 290
kinēsis 258
koinōnia 191
koinōnikon 316
koinos 312, 315
kosmogonia 21, 26
kosmopolitai 315, 316
kosmos noētos 341
kosmos 22, 26, 341
kriterion 283, 288, 307

liber 340, 395
libertas 326

- libertatis arbitrium* 362
locus 325
logikē 242, 317
logos 104, 105, 106, 180, 182, 193, 312, 313, 334

materia 323
mathematici 87
mathēmatikē 242
mens 45, 259
mesotēs 275
metabole 258
metamorphōsis 51
metempsychōsis 78, 80, 118, 228
mimēsis 268, 269
monolog interior 30
morphē 183, 256
motus 325
mystēria 99

noēsis noēseōs 260, 279
non obtemperans 321
nous 121, 123, 124, 125, 126, 130, 193, 259, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 393

oikonomikē 243
ontōs on 188
opifex 323
orator 334
oratoria 334
organon 241, 251
ousia 10, 252, 253, 254, 257

paideia 236, 332
paradeigma 192
parōnymos 251
paskhein 254
pati 254
perata 310
perilampusis 344
peripatētikos 240
peripatoi 240
perpetua oblivio 206
phainomena 125
phantasia 308, 309
phantasma 309
philalēthēs 339

philanthropia 332
philosophia 243, 247
philosophos 78, 80
philosophus 334
phōne 279
phronēsis 171, 193, 195, 210, 264
physikē 242
physiologia 289
physiologoi 121
physis 242, 290, 312
poiein 254
poiesis 268
poietēs 268
poietikē 242
polemos 102
polis 11, 95, 210, 278, 282, 315
politikē 243, 277, 317
politikon zoion 279
poson 252, 253
pote 254
pou 254
praenoscere 362
praevidentia 363
praksis 278
praktikē 242
prokopē 310
prolēpsis 309
pronoia 322
propositum 324
pros ti 254
prōtē philosophia 243, 247
providentia 322, 356, 361, 363
pseudēs doksa 180
psykhē 75, 189
psykhē tou pantos 343
ptōia 321
pyr 101
pyr tekhnikon 312

quadrivium 92
qualitas 13, 254
quando 254
quanta natura 300
quantitas 13, 253

ratio 323, 325, 334, 362
ratio faciens 325
recognoscere 381
rhētorikē 135, 243, 251, 261

- scientia* 331
semen 71
sensus 362
septem liberales artes 330
situm 254
societas perfecta 211
sōmata 290
sophia 135, 179, 210, 245, 247
sophistēs 161, 164, 177, 193, 241, 350
sophos 135, 136, 309
sōphrosyne 193, 210
species 183
spermata khrematōn 122
spiritus 299
spoudaion 315
stimulus 190
stoikheia 115, 310
substantia 253
substratum 256
summum bonum 13, 307, 328
supervenienti causa 325
symbebekos 256
symbolon 89
symmiksisis 122
synedria 91
synkhysis stokheion 23
synōnymos 251
- tekhne* 42, 43, 45, 47, 49, 161, 244, 261, 263, 270
tekhne tekhnōn 49
tekhnites 244
tekhnologia 43
telos 256
tempus 325
theodidaktos 338
theologikē 242, 247
theologikē epistēmē 242, 247
theōretikē 242
theōria 249
theos 24, 192, 247, 249, 259
theosophia 339
thymos 32, 193
to agathon 343
to aistheton 340
to eks hou 258
to eu zēn 278
to hen 341
to hou heneka 258
to hypotinos 258
to noeton 340
- to on* 248, 252
to on hēi on 248
topos 23, 129, 290
to ti ēn einai 257
to ti esti 258
to zēn 278
typoi 292
- ubi* 254
universalis 358
utopia 208
- vacuum* 129
vapor 299
veritas 201
visum 308



0 200 Mil
0 200 Kilometre



ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

ANTİKÇAĞ FELSEFESİ

Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni

Batı felsefe geleneğinin temelini oluşturan antikçağ felsefesi, ilk filozof kabul edilen Miletoslu Thales'le başlayıp Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne değin sürer. Yaklaşık 1000 yıllık bir düoemi kapsayan bu süreç doğa araştırmalarıyla felsefi düşünmeyi başlatan ilk filozoflardan felsefenin seyrini insana yönelteo Sokrates'e, temel taşlarını döseyen Platon ve Aristoteles'e, Yunan kültürünü Hindistan'daki Indus kıyılarına kadar yayan Büyük İskender'in yel açtığı kültür ikliminde insan hayatına yeni bir yön vermeye çalışan Epikurns ve Stoa okullarına ve Platon felsefesini yeniden yorumlayıp zenginleştiren Yeni-Platonculuk ile erken dönem Hristiyan düşünürlerine değin uzanır.

Felsefenin doğduğu, gelişip serpildiği bu süreç insan, tanrı, duğa, evren, ahlak, siyaset, toplum gibi belli başlı konularda felsefe tarihi boyunca tartışılacak eo temel snruların helirlendiği, tartışmaya açıldığı dönemdir. Öyle ki, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından Hegel'e, "Yunanların arasında kendimizi evimizde gibi hissediyoruz" dedirtecek; zihninde adeta bütün bir antikçağı Platon'un şahsında felsefe kavramıyla özdeşleştiren Ralph Waldo Emerson'a, "Platon felsefedir, felsefe de Platon" diye yazdıracak denli her filozofun, düşünürün, edebiyatçının yuvası bildiği bir dönem.

Antikçağ felsefesini, kültürü ve edebiyatıyla bir bütün olarak ele alan ve onu Eski Yunanca ve Latince metinler üzerinden inceleyerek anlatan bu eser salt bir felsefe tarihi olmanın ötesinde felsefenin derinlerine bir ynlculuk, sürükleyici bir düşünce serüvenine davettir.



ALFA

Ticaretane Sokak, No: 15, 34110
Cağaloğlu, Fatih - İstanbul
T: 0212 513 3420 (pbx)
F: 0212 519 3300
www.alfakitap.com

ALFA FELSEFE

ISBN 978-605-106-785-8

